Virgil Iordache

Creație şi evoluție

- eseuri-

Cuprins

Unde este Dumnezeu ?[1]

Unde este Dumnezeu[2] ? Sau mai bine spus, unde este Dumnezeul celuilalt ? Răspunsul la această întrebare, prin miza axiologică a divinităţii, poate cu uşurinţă să genereze ură sau iubire, conflict sau armonie. Este El în aceeaşi poziţie cu al nostru, sau în altă parte, eventual acolo unde Diavolul nostru este ? Sensul lanţului fiinţei este acelaşi, reprezentările sunt analoage: ne regăsim în celălalt ca într-o oglindă de toate zilele, fie ea şi puţin deformată, sau ne regăsim inversaţi, ca printr-o lentilă, contraintuitivă şi generatoare de anxietate ? Alteritatea analoagă eului, fie şi deformată, hidoasă, este oricum mai suportabilă decât ininteligibilul, total opusul.

Dacă reprezentările (ideile de tip Lovejoy) există în realitate şi constrâng comportamentul uman de într-o manieră mai mult sau mai puţin conştientă, atunci înseamnă că putem analiza situaţia socială şi politică din punct de vedere al grupurilor care împărtăşesc/perpetuează/utilizează reprezentări diferite[3], generatoare de valorizări diferite, şi că putem construi, principial, reprezentări alternative care să poată duce la accentuarea sau atenuarea conflictelor mocnite sau actualizate dintre grupurile respective, conflicte care sunt în esenţă valorice, în jocul valoric un rol cheie avându-l reprezentările respective şi relaţiile dintre ele.

În acest text îmi propun să evidenţiez antisimetria dintre reprezentarea clasică a lanţului fiinţei şi cea scientist-tehnică, să punctez mecanismul prin care reprezentarea scientist-tehnică şi cei care o personifică sunt negativate, şi să sugerez ce tip de reprezentare ar fi necesar pentru pozitivarea valorică a reprezentării scientist-tehnice actuale, în sensul punerii ei în armonie cu reprezentarea clasică.

În faţa avansării furtunoase a scientismului lanţul clasic ascendent[4] îşi pierde veriga sa finală şi esenţială. Axiologic, rolul fiinţei supreme este preluat pentru scientiştii naivi de însăşi ştiinţa, personificată într-o instanţă de la care se împărtăşeşte orice are o valoare pozitivă. Dar această viziune naivă nu putea dura mult, pentru că lanţul fiinţei este un tipar mental universal uman. Teoria

evoluţionistă şi fenomenul apariţiei de specii noi (sau, mai general, dinamica dispariţiei şi apariţiei de entităţi), care ar putea fi avansate ca argument împotriva ideii de lanţ al fiinţei, au fost depăşite şi absorbite: verigile fiinţei sunt niveluri de integrare a materiei, de la particule quarci la univers, iar dinamica entităţilor particulare în cadrul fiecărui nivel de integrare nu alterează cu nimic imuabilitatea nivelurilor ca atare.

Ţine de natura umană să producă obiecte matematice care să modeleze relaţiile dintre fenomenele din natură. Problema este dacă entităţile asociate pachetelor de obiecte matematice (entităţi teoretice ca electronul, de exemplu) sunt reale, sau doar fenomenele modelate, faptele experimentale. Aici apare o zonă de interferenţă a naturii, sau mai precis a discursului despre natură (a felului cum conceptualizăm natura), cu natura umană. Fireşte că principial putem conceptualiza însăşi natura umană, ca parte a naturii, dar nu există o teorie care să explice apariţia capacităţii de a produce obiecte matematice şi conceptuale prin cauze naturale, ceea ce face ca natura umană să fie centrală în raport cu natura, fizică sau socio-politică, sau mai precis în raport cu discursul despre ele. Starea naturală este în fond un model raţional care în raport cu realitatea socială are un rol analog celor pe care îl au modelele fizice în raport cu realitatea fizică. Din primele decurg în mod raţional (matematic, logic sau utilitarist), deci conform unei componente esenţiale a naturii umane, celelalte, stările de fapt.

Revenind, lanţul fiinţei actual este produsul unui cuplaj al astronomiei cu alchimia, al dimensiunii contemplative cu cea experimentală. Programul de cercetare platonic reprezentat cu succes de Einstein în domeniul macroscopic (teoriile relativitităţii) se cuplează cu programul aristotelic care se impune în microscopic prin viziunea lui Bohr (teoria cuantică în interpretarea şcoli de la Copenhaga). Consecinţa acestei recuperări a respectabilităţii ideii de lanţ al fiinţei, a revalorizării ei pozitive implicite (dar nu recreări, pentru că ea oricum era prezentă), a fost, în mod ciudat, posibilitatea apariţiei din nou a Dumnezeului extremal, dar de data aceasta nu în ceruri (simbolic sus, la limita macroscopicului), ci în infinitezimal (simbolic jos, în profunzime). Tradiţia filosofică şi ştiinţifică în

reprezentarea naturii a ajuns în secolul XX în domeniul cuanticului, şi aici este locul unde intangibilul întemeietor îşi mai poate afla locul, şi chiar şi-l află conform unor interpretări ale mecanicii cuantice. Fireşte că se poate rămâne în modul scientist de gândire şi se poate susține irelevanța din punct de vedere al fizicii a interpretărilor care presupun entități sau variabile inaccesibile dar întemeietoare în subcuantic, însă posibilitatea, mai largă din punct de vedere cultural, inclusiv prin reajustarea idealului de fizică, a unor astfel de interpretări este deschisă şi exploatată de către Bohm şi alți fizicieni care adoptă ideea relevanței variabilelor ascunse pentru interpretarea mecanicii cuantice[5].

Variabilele ascunse sunt un analog structural al lui Dumnezeu în vederea atingerii unui acelaşi ideal, cel al completitudinii şi, prin aceasta, inteligibilității lanțului ființei. Componenta afectivă a naturii umane este de aşa fel încât nu suportăm un lanț al ființei incomplet, care să nu se susțină şi întemeieze pe el însuşi. Aici nu este neapărat un aspect psihologic, pentru că natura umană nu este neapărat un concept psihologic. Putem gândi chestiunea şi în sens kantian, aprioric. Dar oricum am gandi-o, rezultatul la nivelul reprezentărilor este că locul lui Dumnezeu rămâne în substratul necognoscibil subempiric, subcuantic, din care restul lucrurilor îşi extrag existența. Dumnezeul scientist contemporan, analogul structural al celui clasic, nu mai este în cer, ci în străfundurile materiei. Dumnezeul cuantic de natură logică este analog ideii supreme de natură logică, dar poziția lui este simbolic antogonică. Dumnezeul cuantic nu este pasiv, ci activ. Nu este de natura eterului, doar referință, idee supremă, ci este de natura Demiurgului. Lumea este clădită astfel pe îngerul căzut. Din superpoziția posibilelor se ajunge la actual prin colapsarea funcției de undă, analog actualizării formelor posibile prin trecerea de la ordinea eternă la cea temporală. Lanțul ființei este unul descendent, şi prin aceasta direcționalitatea valorică este inversată. Situația este datorată tehnicii, întrucât doar prin ea a fost posibilă răsturnarea, şi reprezintă etapa finală a rațiunii luministe. Nu moartea lui Dumnezeu, ci renaşterea lui inversată este aşadar finalul modernismului. Simbolic, cerul, ca opus al profunzimii, devine iadul, răul, iar cei care îşi clădesc sufletele în această direcție devin paria, considerați în cel mai bun caz naivi. Dumnezeul ascendent clasic mai

este acceptat doar pentru eficienţa lui în disciplinarea maselor, dar el este exclus din lanţul fiinţei.

Peisajul societăţii în care lumea este inundată de tehnică este ironic. Tensiunea resimţită de indivizi generează râsul ca modalitate de eludare a durerii. Dar râsul însuşi riscă să devină isteric şi dureros prin exacerbarea lui programatică de către tehnică, în particular de către televiziune. Politicul vestic este sedus de tehnică şi respinge instinctiv ascendenţa (a se vedea în acest sens dificultăţile de a introduce în constituţia europeană referirile la rolul creştinismului în constituirea civilizaţiei europene). Antagonismul fundamental dintre civilizaţia islamică şi cea a tehnologiei este direct asociat direcţionalităţii opuse a lanţului fiinţei în cele două cazuri. Iar postmodernismul este starea heteroclită în care nici una dintre cele două tendinţe nu este dominantă şi în care relevanţa axiologică a Dumnezeului descendent este pusă în discuţie.

Universul ptolemaic este un univers antropocentric, un univers care are omul în centru şi care se potriveşte destul de bine cu reprezentarea iudeo-creştină a universului. Este universul primordial, universul fundal, în care divinitatea are o localizare celestă, superioară spaţial şi la care se raportează orice individ uman într-un fel sau altul. Orice individ are atât o raţiune luministă, cât şi una clasică, ceea ce diferă fiind doar ponderea manifestării lor, pondere care poate să fie redusă aproape la zero în cazul raţiunii clasice într-o societate luministă, în pofida prezenţei interioare a convingerilor şi sentimentelor respective. Pentru a depăşi disonanţa cognitivă în care se află omul din lumea scientist-tehnică, în care natura umană este avaloric subsumată naturii, tipul de reprezentare clasic trebuie recuperat, acceptând în acelaşi timp un univers ca lanţ al fiinţei în care omul nu mai este central. Dar omul trebuie să fie central în reprezentarea dominantă axiologic, fie şi pentru că el este autorul tuturor reprezentărilor. Dacă în reprezentarea dominantă axiologic omul nu este central, atunci omul e înstrăinat de sine. Va căuta atunci ceea ce îl situează central (cel mai adesea reprezentări mai vechi) şi va negativa reprezentările care îl descentrează, în pofida utilităţii acestora din punct de vedere practic, şi implicit a valorizării lor pozitive din această perspectivă. Aşadar va avea o atitudine

ambivalentă față de reprezentările descentrante, şi față de cei care o personifică. Această ambivalență va fi cu atât mai accentuată atunci când relațiile dintre indivizi se manifestă la nivelul societăților, între societăți dominate de raționalitatea luministă (vestice) şi societăți dominate de raționalitatea clasică (islamice). Indivizii din societățile clasice vor lupta pentru păstrarea coerenței societății lor, împotriva invaziei de schizofrenie vestică şi a disonanței cognitive asociate ei. Disonanța cognitivă va juca un rol şi în agresiunea vestică, pentru că, prin intermediul stării naturale, care apare ca şi concepție doar în vestul dominat de raționalitatea luministă, are loc la nivelul maselor o negativare a societății netehnice, ca barbarie, în pofida faptului că starea naturală nu implică un corespondent spațio-temporal. Dar aici funcționează argumentul prin analogie.

Să vedem acum care este mecanismul negativării societății vestice, atât de către indivizi dinlăuntrul ei (generând, între altele, reprezentări în care are loc o pozitivare a stării naturale şi, ca urmare, o acțiune sincronă cu indivizii din societățile netehnice, de exemplu manifestații antiglobalizare), cât şi din societățile netehnice. Profundul, abisalul, cum este perceput analogic cuanticul, este clasic vorbind locul simbolic al răului, de unde teama, inconştientă sau explicită față de această răsturnare, şi stigmatizarea adepților, urmată de segregarea socială. De aici, prin mecanismul managerial cunoscut al autoîndeplinirii profețiilor, are loc îndreptarea către rău efectiv a celor stigmatizați în baza unei gândiri simbolice. Ceea ce inițial era simbolic doar, devine actual. Finalmente societatea tehnologică, descendentă, este răul pentru indivizii din cea ascendentă, sau pentru proprii indivizi dominați de rațiunea clasică, atât simbolic cât şi actual. Elemente din sfera spiritului, simbolismul abisalului şi lanțul ființei, au generat o stare de fapt, concretă şi conflictuală.

Ce se poate face ? Heidegger a crezut că e dezirabilă lupta cu tehnologicul, nesesizând că răul istoric actual asociat lui este şi o consecință a răului simbolic. Evident, un astfel de demers nu putea fi decât sortit eşecului practic, forța practică a omului tehnologic depăşind-o pe cea a omului ascensional. Soluția e mai degrabă anularea simbolismului negativ al Dumnezeului cuantic, crearea unui produs cultural prin care Dumnezeul cuantic să fie sus, nu în

profunzimi. Iată schița unui astfel de produs. Ea este legată de aplicabilitatea matematicii la fizică, de relația dintre natura umană şi natură. Să considerăm, pentru interesul restrâns al discuției noastre, că rolul construcției kantiene a fost acela de a evidenția relația dintre matematică şi fizică şi să punctăm elementele care au dus la respingerea construcției.

Pornind de la considerentul că un critic binevoitor este cel care reține cele mai solide argumente pentru/împotriva rezultatelor unei contrucții teoretice, mă voi referi în primul rând la Friedman. Pentru Friedman punctul slab al construcției kantiene constă în faptul că o dată ce există (sisteme de) geometrii neeuclidiene „este imposibil de văzut cum ştim adevărul unui anumit sistem a priori”[6]. Bolzano[7] mersese şi el într-o direcție similară, dar mai restrânsă: de unde ştim că intuiția noastră despre un singular este valabilă universal ? Ceea ce în privința geometriei euclidiane ar reveni la întrebarea de unde ştim că dacă intuiția sensibilă este conformă cu geometria euclidiană, acest fapt este universal valabil. Kant susține că intuiția pură posibilă este cea care constrânge intuiția empirică, şi cum intuiția pură este euclidiană, atunci intuiția empirică va fi şi ea în mod necesar euclidiană. Dar crearea geometriilor neeuclidiene şi mai ales aplicarea lor în fizică, domeniul sensibilului prin excelență, par să îl contrazică pe Kant.

Este clar că atâta vreme cât considerăm că fenomenele descrise de fizica relativistă (le voi numi Macrofenomene, cu “M”) țin de domeniul sensibilului, atunci construcția lui Kant nu mai este adecvată. Argumente similare structural pentru respingerea construcției kantiene pot fi produse şi din perspectiva fenomenelor cuantice (să le numim microfenomene), în timp ce construcția lui Kant ar rămâne valabilă doar pentru nivelul de organizare intermediar (să numim fenomenele care se manifestă la acest nivel macrofenomene, cu “m”). Pentru a susține construcția lui Kant ar trebui argumentat că macrofenomenele au un statut ontologic special în raport cu microfenomenele şi Macrofenomenele, şi arătat că faptul că fizica le tratează ca având un statut ontologic similar este o simplificare care nu generează probleme în fizică, dar generează probleme în metafizică, respectiv în inteligibilitatea fenomenelor.

O primă sugestie de argumentare în această direcţie este dată de faptul că Macrofenomenele şi microfenomenele nu sunt accesibile decât prin intermediul macrofenomenelor, care interpretate prin prisma unor concepte şi teorii permit identificarea Macro- şi microfenomenelor ca atare. Există aici o evidentă asimetrie între macrofenomene, pe de o parte, şi Macro- şi microfenomene pe de altă parte. În timp ce primele sunt accesibile direct intuiţiei empirice, celelalte nu, ci doar cu ajutorul unor construcţii lingvistice din ce în ce mai elaborate pe măsură ce ne îndepărtăm de nivelul macro către nivele Macro sau micro, teoriile ştiinţifice. Dintr-o perspectivă fenomenologică, susţin că echivalarea ontologică a celor trei categorii de fenomene ţine de o teorie dezvoltată strict în plan ontic, de o ontologie construită ca teorie generală a onticului. În timp ce diferenţierea lor ontologică ţine de o ontologie în sens fenomenologic. Fără să dezvolt aici, aş vrea doar să menţionez distincţia lucru-obiect prezentă la Heidegger, şi care conform unor analize recente nu este considerată incompatibilă cu realismul ştiinţific[8]. Este vorba de problema decupajului lumii prin limbaj. Heidegger (conform analizei lui Glazebrook), fără a o face ca un răspuns la Putnam, pare să vină cu elemente relevante în acest sens. În acord cu analiza menţionată, la Heidegger lucrurile sunt mai întâi utile, şi apoi obiectificate. Cea mai tipică obiectificare are loc prin proiectarea lucrurilor într-o altă lume, lumea omului de ştiinţă. Dar şi, mai general, suntem capabili să vorbim despre un lucru prezent (să obiectificăm) doar în măsura în care ne-am "adresat" deja lui fără cuvinte.

Dacă am putea construi un discurs în care să arătăm că macrofenomenele sunt asociate unor lucruri direct accesibile, inteligibile şi neobiectivizat, iar Macro şi microfenomenele sunt asociate unor lucruri posibile, dar accesibile doar prin intermediul macrofenomenelor şi inteligibile numai obiectivizat, atunci am putea arăta că macrofenomenele au un statut ontologic special şi ar rezulta că este posibil „de văzut cum ştim adevărul unui anumit sistem a priori". Îl ştim de manieră nediscursivă, însă nu în sens psihologizant, ci în sensul unei ontologii fenomenologice cu un rol similar cu al construcţiei kantiene.

Acest discurs o dată realizat, Dumnezeul cuantic ar fi într-o poziție similară cu cel clasic, pentru că microfenomenele ar fi undeva deasupra nivelului direct accesibil, ca şi Macrafenomenele. Cerul ar acoperi atât micro- cât şi Macrofenomenele. Dumnezeul clasic ar fi simbolic recuperat, iar cea mai generală teorie produsă în cultură ar avea central natura umană, fără însă ca prin aceasta să fie contrazisă teoria ontică a organizării materiei. Ar avea loc o inversare a inversării lanțului ființei.

Consecințele practice ale unei astfel de reprezentări ar fi întoarcerea valorică spre cultural, detensionarea simbolică socială (revenirea la calea de mijloc nicomahică), pe această cale eficientizarea societății prin reducerea costurilor de conflict şi, nu în ultimul rând, transferul prin analogie al valorii alocate elementului structural central (naturii umane în cazul reprezentării sugerate) către alte entități, cum ar fi societatea civilă, centrală dacă o raportăm la contribuabili şi stat ca extreme.

---

[1] Publicat în revista „Idei în dialog" cu titlul „Lanțul ființei: inversarea inversării sensului".
[2] Dat fiind specificul istoriei ideilor în viziunea lui Lovejoy, renunț aici la stilul analitic standard de eseu, pe care îl practic de obicei, şi adopt un stil cvasiliterar care să permită o respirație mai largă, adaptată la amploarea ideilor în discuție.
[3] Ceea ce nu înseamnă că unul şi acelaşi individ nu poate să aparțină, schizofrenic, mai multor grupuri, situație care este o constantă occidentală acum; cum ar putea fi fericit un astfel de om dacă nu ar uita prin consum continuu ceea ce i se întâmplă ?
[4] În care se înlănțuie toate entitățile, de la cele anorganice până la Dumnezeu.
[5] Pentru detalii a se vedea Baggot, J., 1992, The meaning of quantum theory, Oxford University Press, Oxford
[6] Friedman, M., 1992, Kant and exact sciences, Harvard Univ. Press, p127 nota 52
[7] Bolzano, 1810, (în ediție franceză) Sur la doctrine kantienne de la construction des concepts par les intuitions
[8] Glazebrook, T., 2001, Heidegger and scientific realism, Continental Philosophy Review, 34, 361-341.

O interpretare a sistemului socio-economic românesc

În urma lecturii textului Constituției recent[9] aprobate prin referedum am remarcat cinci aspecte pe care vreau să vi le supun atenției:

1. Continuă utilizarea noțiunii de stat în două sensuri complet diferite, neexplicitate în context ($stat_1$ ca entitate organizațională căreia îi aparțin ca cetățeni indivizii umani de pe un anumit teritoriu şi $stat_2$ ca sistem organizațional prin care se exercită puterea politică[10]);
2. Se menține sinonimia dintre termenii de $stat_1$ şi de țară (sau patrie)[11];
3. Se menține modul holist de a prezenta raportul dintre individ şi societate ($stat_1$); proprietăți care sunt caracteristice doar indivizilor umani (cum, voi argumenta, este suveranitatea) sunt atribuite unor sisteme supraindividuale de organizare (poporul în Art. 2 alin. 1 şi $statul_1$ în Art 1 alin. 2);
4. Se mențin şi apar în structura binelui public elemente ce țin de interesele de grup ale celor cu puține resurse şi ale celor altruişti (spre exemplu $statul_1$ este social conform Art. 1 alin. 3)
5. Nu este stipulată necesitatea controlului extern al contribuabililor (prin societatea civilă) asupra $statului_2$.

Voi argumenta că elementele de mai sus inhibă productivitatea sistemului socio-economic național (în acest sens, este vorba de aspecte negative) şi că, în măsura în care cineva este interesat de productivitatea acestuia, ar trebui să renunțe la abordarea holistă, să promoveze controlul extern (din partea societății civile) asupra $statului_2$, şi să abandoneze hedonismul altruist[12].

Într-un sens similar (de favorizare a creşterii productivității sistemului socio-economic) există şi elemente pozitive în noua Constituție. Spre exemplu în structura binelui public apar şi elemente cu adevărat de interes general, cum ar fi dreptul la mediu sănătos (Art. 33) şi accesul la cultură (Art. 32). Dar nu prezența lor a fost cea care m-a stimulat întru redactarea acestui text, ci a celor pe care le consider mai puțin faste pentru soarta populației umane de pe

teritoriul României. După cum, de asemenea, m-a intrigat prezența elementelor pozitive *simultan* cu a celor negative. Nu este suficient doar să constatăm ambiguitatea şi eclectismul politicului, faptul că "politica este şi coordonare, armonizare, dar şi efort de dominare, de impunere, de exercitare a forței"[13], ci trebuie clarificat care este substratul acestei stări de fapt. Nu în ultimul rând, am fost de provocat să scriu aceste text de modul original în care au fost atraşi cetățenii români către urnele vot (mici, bere, etc), mod care reflectă destul de bine starea actuală a sistemului socio-economic românesc.

Mai întâi voi schița o ontologie, cu implicații asupra modului de concepere a invidului uman şi a altor lucruri (inclusiv statul şi Constituția). Deplasarea unei discuții referitoare, între altele, la fenomenul urnelor mobile şi al stimulării votului cu mici şi bere până la nivelul ontologic ar putea părea exagerată. Dar ea permite o perspectivă completă cu privire la semnificația unor noțiuni precum libertatea, altruismul şi egoismul, fără de care a discuta despre un text şi despre ce am văzut cu toții rămâne doar un fel de a ne manifesta indignarea, util pentru confortul nostru psihic, dar care nu ajută la înțelegerea şi cu atât mai puțin la schimbarea stării de fapt. Apoi voi schița o teorie ontică referitoare la sistemele socio-economice, cu implicații asupra modului de înțelegere a statului, a relațiilor dintre individ şi stat, şi a relaților dintre state. Teoria ontică va permite şi o serie de distincții precum cea dintre țară şi stat$_1$. În final voi interpreta elementele semnalate în debutul textului prin prisma teoriei ontologice şi a celei ontice.

1. Nivelul ontologic
1.1 Obiectul ca fapt instituțional

Searle[14] consideră că faptele brute nu au nevoie de instituții umane ca să existe şi că obiectele există independent de felul cum ni le reprezentăm. În acest capitol mi-am propus să arăt că obiectul este un fapt instituțional. Într-un capitol ulterior voi evidenția că implicațiile etice ale acestui mod de interpretare a obiectelor nu sunt insuportabile în sensul în care sunt cele ale relativismului pe care îl combate Searle. Miza acestor texte este indirect una politică, după cum va transpare pe alocuri în special din capitolul 2

Pentru a vedea în ce măsură obiectul este un fapt instituțional aceasta voi arăta că respectă următoarele criterii folosite de Searle pentru definirea unui fapt instituțional:

1. Faptul instituțional trebuie să fie în poziția lui Y din enunțul "X trece drept Y în contextul C"
2. Faptul instituțional există în cadrul unor reguli de constituire
3. Faptul instituțional este produs social

Criteriul 1 Obiectul este în poziția lui Y din enunțul "X trece drept Y în contextul C"

În această parte a textului voi arăta că "Lucrul (X) trece drept obiect (Y) în lumea extinsă prin limbaj (C)."

Ontologic omului este unic. Ontic[15] nu. Recuperarea relevantă politic a unicității omului pe plan ontic se face prin afirmarea lui prin gândire, cognoscibilă intersubiectiv prin intermediul textului produs. Dar recuperarea are loc anterior actului de formulare în cuvinte, act care e doar în vederea comunicării. Recuperarea este maximală atunci când sunt evidențiate presupozițiile care permit afirmarea multiplicității oamenilor. Din acest punct de vedere demersul fenomenologic nu a fost până acum dus până la capăt, maximalizat. Nu este suficient să surprinzi intuitiv sensul indeterminat al ființei şi să construieşti o fenomenologie umană. Este necesar şi să sesizezi că în momentul surprinderii acestui sens nu există nici un temei rațional pentru a-l universaliza. Cum are loc această primă universalizare ? La acest nivel sunt fundamentele eticii interpersonale şi până la acest nivel trebuie să pătrundă analiza relației om-stat dacă cineva doreşte un răspuns neideologic, construit aşadar nu în scopul manipulării politice, ci pentru a transmite un adevăr.

Surprinderea sensului ființei survine într-o împrejurare sau alta într-un moment al devenirii ontice. Omul în devenire se deschide către sensul ființei, după care poate continua uitând şi evitând întâlnirea cu sine, sau poate continua ancorat, crescând din rădăcina ființei. Putem identifica aşadar o altă prepoziție fundamentală a limbii române, şi anume "dintru". Pentru om devenirea maximală este *dintru* sensul indeterminat al ființei *întru* ființa conceptualizată, sau, ascunzând

prepozițiile fundamentale printr-o exprimare mai firească, dintr-un sens care nu poate fi exprimat în cuvinte într-o teorie de maximă generalitate. A trăi întru ființă înseamnă a construi lucruri culturale care să umple golul de inteligibilitate resimțit între sensul ființei şi conceptul de ființă; toată această activitate de construcție are loc înăuntrul existenței personale (private), ca o complexificare şi stabilizare a ei prin înțelegere. Ființa conceptualizată este secundă în raport în raport sensul ființei, este rezultatul unui act de creație secund în raport cu rezultatul unui act de descoperire. Puțini oameni optează pentru un astfel de mod de viață, dar nu doar ei au acces la ființă. Pentru că în stare acoperită sensul ființei e prezent în orice om. Credem asta, însă nu am răspuns la întrebarea cum ştim că aşa este. Universalizarea sensului ființei nu pote fi obținută prin gândire folosind limbajul, pentru că structurile lingvistice în care are loc o astfel de gândire sunt contaminate de ontic; iar descoperirea sensului ființei am făcut-o venind dinspre ontic; o astfel de universalizare ar fi o universalizare relevantă doar ontic.

În căutarea răspunsului să începem prin a face distincția între lucruri (fizice şi lingvistice) şi obiecte. În acord cu analiza lui Glazebrook[16], la Heidegger lucrurile sunt mai întâi utile, şi apoi obiectificate. Cea mai tipică obiectificare are loc prin proiectarea lucrurilor într-o altă lume, lumea omului de ştiință. Dar şi, mai general, suntem capabili să vorbim despre un lucru prezent doar în măsura în care ne-am "adresat" deja lui fără cuvinte. Limbajul însuşi începe cu faptul că există mai degrabă ceva decât nimic. Prin urmare limbajul nu constituie realitatea, ci doar orice noțiune de realitate în afara experienței umane este neinteligibilă.

Chiar dacă, în acest moment, despre ființări ca obiecte se poate afirma că nu sunt constitute de limbaj, deoarece erau prezente ca lucruri, se poate pune problema în ce măsură ființările ca lucruri nu sunt cumva constituite de praxisul nelingvistic. Dar în ce fel ar putea fi întâlnite, "decupate" lucrurile nelingvistic ? Dacă persoana care este în lume este concepută pasiv, neutru, atunci lucrurile i se înfățişează prin ele însele, se regăseşte printre ele şi începe să le folosească după ce se regăseşte printre ele. Dar dacă agentul este unul activ de la bun început şi caută lucrurile, atunci el le găseşte în

funcţie de ceea ce caută. Acestă găsire poate fi gândită ca un fel de decupare a unei lumi inițial simple, ca o structurare a lumii prin căutare şi găsire. Dacă ar fi să se dea o explicaţie a acestei activităţi de căutare, în caz că nu s-ar opta pentru simpla ei acceptare ca dată, atunci ar trebuie acceptată o ontologie a unor "entităţi" interne observatorului, cum ar fi scopuri. Scopurile apar astfel ca o entităţi fundamentale ale individului[17]. O astfel de acceptare prin inferenţă la cea mai bună explicaţie ar fi asemănătoare, din perspectivă ontică, cu acceptarea existenţei lucrurilor în lume ca independente de găsirea lor de către agent. Diferenţa vine din faptul că entităţile interne persoanei ar putea să fie obervabile direct doar de către ea însăşi. Argumentele cu privire la realitatea lor care nu ar avea o forţă prea mare în faţa unei critici verificaţioniste, datorită faptului că nu sunt observabile *decât* entităţile proprii. Şi totuşi chiar şi această diferenţă între realitatea entităţilor interne agentului şi realitatea entităţilor găsite (ca independentă de găsire) este întrucâtva atenuată de faptul că, mi se pare, există cel puţin o entitate externă care pare independentă de găsire, şi anume lumea nestructurată, originară. Atât la Putnam, cât şi la Heidegger, lumea pare a preexista actului de decupare lingvistică, respectiv de utilizare practică. Prin urmare, cel puţin ca lume nestructurată, pare a fi independentă de limbaj, respectiv de practică. În acest sens lumea este reală cu R, în termenii lui Putnam, şi doar conţinutul poate fi luat în discuţie ca fiind real cu r. S-ar putea contraargumenta că însăşi lumea, ca lucru Real, este găsită într-o căutare iniţială, căutare care nu are loc în lume, ci în "interiorul" agentului. O astfel de soluţie idealistă nu poate fi acceptată deoarece descoperirea sensului fiinţei are loc din lume, iar redescoperirea lumii prin găsire şi întreaga reconstrucţie fenomenologică este ulterioară găsirii sensului fiinţei.

Să observăm că toate lucrurile, fiind găsită în vederea unor scopuri, au proprietatea valoare, adică răspund sau nu scopurilor agentului. Această proprietate nu este intrinsecă lucrurilor, ci este relaţională, între lucruri şi agent. Lucrurile sunt în mod esenţial mijloace pentru atingerea scopurilor indivizilor. Există, în termenii lui Searle, doar lucruri care au funcţii. Spre exemplu, normele morale şi conceptele de bine şi rău sunt părţi ale limbajului (în sens larg), sunt lucruri culturale. Lucrurile culturale sunt şi ele în mod esenţial valorice. Ar

putea rezulta de aici o dificultate, anume că binele este bun sau rău şi răul este bun sau rău. Pentru ca binele şi răul să fie stabile valoric, şi aceasta în mod independent de convenții, par a fi necesare două presupoziții: că toate persoanele au cel puțin un nucleu comun de scopuri, şi că acest nucleu comun de scopuri nu se schimbă în timp.

Să abordăm acum problema structurii obiectului ca parte a lumii extinse lingvistic în vederea surprinderii lucrurilor prin limbaj. Pentru aceasta este nevoie de o teorie prin care să relaționăm lucrurile cu obiectele. O presupoziție pe care o accept în vederea schițării acestei teorii este că obiectificarea lucrurilor (aducerea lor în limbaj) se face de către persoane prin descripții. Elementele care schițează o astfel de teorie sunt următoarele:

1. Un nume (propriu sau nu) se referă direct la un lucru fizic sau lingvistic.
2. Un vorbitor poate da un nume unui lucru, fără să fie necesar să obiectifice acel lucru.
3. O persoană poate prezenta un cuvânt ca fiind un nume dat unui lucru, chiar dacă ea nu se referă la vreun lucru.
4. Identificarea lucrului care a primit nume de la o persoană de către acea persoană, la un moment ulterior numirii, sau de către alt persoană căreia i-a fost prezentat numele, se face prin praxis, fără a utiliza în mod necesar descripții.
5. Dacă persoana obiectifică lucrul căruia i-a dat nume, atunci va exista un set de descripții asociat acelui lucru, set de descripții pe care acel agent le crede (crezăminte, eng. "beliefs"). Nu e necesar ca descripțiile să descrie corect lucrul. Descripțiile în care persoana crede la un moment dat pot fi complet diferite de cele în care ea crede la alt moment dat.
6. Obiectul persoanei reprezintă setul de descripții ale lucrului în care ea crede (ce proprietăți crede persoana că a avut, are, sau ar fi putut avea lucrul). Nu există un SBVAUN searlean[18] de descripții în obiectul persoanei, ci doar un număr vag şi nespecificat de descpriții (VAUN).
7. Toate descripțile, inclusiv modalele, pe care le rostim devin parte din obiectul persoanei pe măsură ce le rostim.
8. Obiectul comunitar reprezintă totalitatea seturilor de descripții ale unui lucru, descripții în care persoanele trecute şi actuale au

crezut vreodată sau cred (ce proprietăți cred sau au crezut persoanele că a avut, are, sau ar fi putut avea lucrul).
9. Obiectul persoanei se poate forma şi fără acces direct la lucru, doar prin racordare parțială sau completă la obiectul comunitar.
10. Persoana poate identifica lucrul la care nu are acces prin praxis (nu are acces niciodată sau doar la un moment dat) prin obiectul persoanei.
11. Dacă persoana nu a avut acces prin praxis niciodată la un lucru, ea poate crede că un nume se referă la acel lucru doar prin intermediul obiectului persoanei.
12. Persoana poate construi lucruri lingvistice (inclusiv o descripție sau seturi de descripții) care nu sunt obiectificări (ale unor lucrurilor nelingvistice sau lingvistice), însă numai folosind nume (proprii sau neproprii) la care are acces prin praxis sau prin obiectul persoanei.
13. Persoana poate prezenta un lucru lingvistic unei alte persoane ca fiind o obiectificare chiar dacă ea crede că nu este o obiectificare (poate înşela sau poate construi o lume posibilă, spre exemplu un roman sau un discurs în care afirmă că individul uman este o ficțiune şi nu valorează nimic în raport cu poporul, existând doar ca parte a sa).
14. Lucrul posibil este un lucru pentru care există o obiectificare într-o lume posibilă, iar lumea posibilă e un lucru lingvistic şi poate fi la rândul ei obiectificată (de ex. prin critică literară). Într-o lume posibilă putem avea acces la lucrul posibil la care se referă un nume doar prin obiectificarea construită de persoana care a creat lumea posibilă[19].

Aşadar lucrul este personal[20], ca găsire, dar aflarea lui poate să nu fie doar personală, ci şi colectivă. Aflarea lucrului se poate face prin intermediul obiectului colectiv, care permite formularea unui obiect personal[21]. Funcția obiectului personal, de găsire a lucrului care prin obiect este adus în limbaj, e îndeplinită doar în virtutea existenței unei cooperări umane, care permite menținerea obiectului colectiv[22]. Lucrul surprins de obiectul colectiv poate avea statut de realitate, chiar dacă anumite descripții prezente exclusiv la nivelul anumitor obiecte personale din obiectul colectiv va fi discutabil dacă sunt reale sau nu. Prin obiect, realitatea este o funcție statut acordată lucrului.

Lucrul (X) trece drept obiect (Y) în lumea extinsă prin limbaj (C). În termenii lui Searle, obiectul este un fapt instituțional. Extinderea şi acordarea statutului se face de către persoane, aceleaşi care au decupat lumea personală originară în lucruri.[23]

Este interesant de remarcat că deşi modul de interpretare a obiectelor pe care l-am propus mai sus nu mai este cel a lui Searle, se păstrează cerința sa ca ierarhia de fapte instituționale "să aibă la bază fenomene a căror existență nu mai depinde de acordul instituțional între oameni"[24]. Numai că fenomenele care sunt la bază în această viziune sunt departe de a asigura lumea publică pe care o dorea Searle, această lume căpătând un palier public *doar* prin construirea primului nivel de fapte instituționale, cel al obiectelor. Realismul extern dorit de Searle nu este decât cel mult personal, valoric şi nelingvistic, ceea ce îi anulează virtuțile absolutist antirelativiste pe care le urmărea acest autor. Dar să discutăm în continuare despre realitatea obiectelor.

Criteriul 2 Obiectul există în cadrul unor reguli de constituire

Ca funcție statut realitatea obiectelor e normativă, pentru că descripțiile din structura obiectului sunt normative. Chiar dacă acest lucru nu este recunoscut explicit, el este demonstrat de dezvoltarea cunoaşterii cu privire la lucruri. Obiectul nu garanteaza stabilitatea identificării lucrului de către persoane, deşi o pretinde prin obiectivitate. Regulile de constituire în cadrul cărora există obiectul sunt descripțiile normative. Dar în ce sens descripțiile din structura obiectului sunt normative ?

Să luam descripțiile cele mai tari, cele ştiințifice, de la care ne-am aştepta cel mai puțin să fie normative. În primul rând trebuie observat că ştiința nu se reduce la aplicarea metodei de obținere a unor descripții înalt confirmate (sau încă nerespinse), ci reprezintă întreaga gamă de activități de producere a acestor propoziții în organizații de producție în esență similare celor economice.[25] Dar orice activitate economică este subsumată unui scop, scopul organizațional major, sau misiunea organizației. În cazul ştiinței scopul este de a răspunde la întrebarea "ce trebuie făcut dacă se

doreşte rezolvare problemei P?”. “A face” din întrebarea anterioară este înțeles aici în sens larg, atât verbal (a spune) cât şi non-verbal. P din întrebarea anterioară poate fi o problemă fundamentală sau una aplicativă. În cazul în care problema este una fundamentală, ea va consta în cum trebuie răspuns la o întrebare referitoare la o ipoteză ştiinţifică. În acest caz răspunsul la întrebarea ce trebuie făcut dacă se doreşte rezolvarea problemei P va fi o indicație asigurată ştiințific cu privire la ce trebuie spus ca răspuns la întrebarea referitoare la o ipoteză ştiinţifică. În cazul în care problema este una aplicativă, ea va consta în ce trebuie făcut non-verbal sau verbal pentru atingerea unui anumit scop practic. În acest al doilea caz, răspunsul la întrebarea ce trebuie făcut dacă se doreşte rezolvarea problemei P va fi o indicație de a urma o procedură de acțiune. Ştiinţa este normativă în sensul că ea stabileşte ce trebuie făcut, şi nu ce este făcut de fapt. Normele produse de ştiinţă sunt, ca produse economice, similare celor produse de epistemologie. Diferenţa dintre cele două tipuri de normativitate vine doar din sfera de aplicabilitate (pentru care lucruri, parte din lume, sunt relevante) [26]. Ce fel de produse economice sunt lucrurile culturale bine individual şi bine general ?

Anumite astfel de reguli de constiture a obiectelor pot fi foarte stabile, dincolo de orizontul de viaţă al unei persoane, iar altele chiar pot fi permanente (a se vedea afirmaţia binele e bun, deja menţionată), dar afirmarea caracterul necesar (obiectiv) al stabilităţii lor se bazează întotdeauna pe o serie de presupoziţii care nu au caracter necesar[27], şi ale căror rădăcini sunt ontologice.

Criteriul 3 Obiectul este produs social

Obiectele personale şi comunitare sunt continuu restructurate prin procesele de internalizare, externalizare şi obiectivare. O bună parte din activitatea de externalizare are loc în organizaţii specifice de producţie a descripţiilor, având un caracter economic explicit, după cum s-a menţionat deja în capitolul anterior. Dar şi externalizarea efectuată de persoane izolate are loc de fapt în contextul în care aceste persoane pot produce respectivele descripţii, potenţă care există numai dacă posedă diferite tipuri de resurse (lucruri) pe care le pot folosi pentru atingerea scopurilor lor, ceea ce revine la a spune că

şi această activitate este cvasi-economică. Oamenii ca producători de descripţii trebuie aşadar concepuţi în context organizaţional, în cadrul unor entităţi care includ atât resursa umană privată a propriului corp, cât şi cea privată neumană necesară atingerii propriilor scopuri, în acest caz particular formularea descripţiilor.

Cu aceasta am încheiat argumentul pe baza căruia sugerez că obiectul este un fapt instituţional, fără însă a reuşi să dau un răspuns la întrebarea despre cum ştim că ceilalţi au acces la sensul fiinţei. Răspunsul la această întrebare va fi dat în capitolul următor.

1.2 Credinţa în ceilalţi ca temei al eticii

În capitolul „Obiectul ca fapt instituţional" am argumentat o teză despre care ne-am putea întreba dacă nu conduce la un relativism insuportabil. Scopul acestui capitol este să arăt că răspunsul la această posibilă întrebare este negativ[28].

De la bun început trebuie menţionat că fie şi pe baza elementelor din capitolul anterior se poate constata că obiectele sunt într-o anumită măsură stabile. Nu avem de a face cu un relativism cu R, ca să parafrazăm pe Putnam. Dar pentru a răspunde mai riguros şi a da răspunsul la întrebarea cum ştim că ceilalţi au acces la sensul fiinţei, mă voi adresa domeniului poate cel mai sensibil la influenţa relativismului, etica. Voi schiţa cum ar arăta o etică personală şi una interpersonală în condiţiile în care obiectul este un fapt instituţional şi în condiţiile în care am accepta premizele pe care se bazează o astfel de interpretare a obiectului.

Etica personală

O întemeiere naturalistă consecinţionistă a normelor morale se bazează pe următorul silogism practic:
(1) Agentul trebuie să atingă scopul X (scop determinat, bun pentru agent)
(2) Daca vrea să atingă scopul X, agentul trebuie să facă Y[29]
(3) Agentul trebuie să facă Y (Y e bun pentru atingerea scopului).

Unul din aspectele care îi interesează pe eticieni este statutul premizelor de tipul 1[30], dacă şi cum pot fi ele întemeiate[31]. În particular, Moore[32] optează pentru o soluție intuiționistă. Reformularea dată de Moore silogismului practic este următoarea:
(1) X este bun ca scop (sau: X are valoare intrinsecă, X este bun în sine)
(2) Acțiunea Y produce în general efectul X
(3) Y este bun ca mijloc (sau: Y este acțiunea corectă, trebuie să fac Y)

Propozițiile de tip 1 sunt pentru Moore intuiții, doar în sensul că sunt imposibil de demonstrat, fără legătură cu originea cunoaşterii lor[33].

Propozițiile de tipul 1 ascund presupoziția:
(a) X ca scop are valoare (e bun pentru agent, trebuie urmat)
iar la Moore, în plus
(b) X este bun înseamnă că acel X este bun în sine.

Voi arăta că:
(a') X nu are valoare decât ca mijloc. Dacă aş arăta aceasta, nu s-ar mai pune problema ca X să fie bun, ci doar Y (în sensul notațiilor din silogism)
(b') Y este bun[34] nu înseamnă că Y este bun în sine

În legătură cu (a') voi face mai întâi distincția între scop final şi scop instrumental (în vederea atingerii scopului final). În sens comun scopul instrumental este tot scop, dar în sensul care ne interesează aici el este doar mijloc (de atingere a scopului final). Ceea ce vreau să arăt este că scopurile finale nu au valoare. Să presupunem două situații: scopul final este determinat (independent de agent) şi scopul final nu este determinat (dependent de agent). Dacă scopul final este determinat, atunci el va fi urmat de agent, indiferent dacă agentul este de acord sau nu cu el. Totuşi, este rezonabil să acceptăm că agentul poate oricând să refuze să îşi urmeze scopurile determinate, şi aceasta prin simpla ieşire din lume. Faptul că el *trebuie* să îşi urmeze scopurile determinate (pentru că scopurile determinate ar fi bune) nu rezultă din caracterul lor determinat, iar faptul că el *poate* să nu le urmeze arată că valoarea lor nu e determinată, ci cel mult

aleasă (agentul alege că scopurile determinate sunt bune). Dar, în cazul în care valoarea nu e determinată, ceea ce ne interesa cu privire la scop este de fapt nedeterminat, pentru că ne interesa valoarea sa. Prin urmare ne aflăm în situația a doua, a nedeterminării valorice, pe care am nuanțat-o în formulare (scopul este nedeterminat, în privința valorii lui, iar el poate fi determinat sau nu ca scop, ca stipulare a conținutului lingvistic, ca reprezentare a stării viitoare, căreia i se atribuie valoare – dar acest ultim aspect nu mai e relevant pentru discuție; în particular scopurile determinate sunt entități interne ale persoanei[35] prin care aceasta decupează lumea în lucruri). În acest moment se conturează următoarea variantă de silogism practic:
(1) Agentul alege să atingă scopurile sale determinate (adică să nu iasă din lume)
(2) Dacă agentul a ales să atingă scopurile determinate, atunci trebuie să considere că au valoare
(3) Agentul consideră că scopurile sale determinate au valoare.

În urma aplicării unui astfel de silogism agentul se va purta *ca şi cum* scopurile determinate au valoare, în baza unei alegeri personale. Dar aceasta nu înseamnă că scopurile sale determinate au o valoare în sine, pentru că a depins doar de agent să le fie acordată. Totuşi s-ar putea spune că au o valoare într-un anumit sens, ceea ce pare să contrazică teza (a'). La aceasta se poate răspunde în felul următor: scopurile (determinate sau nu) au valoare doar ca scopuri instrumentale pentru a rămâne în lume; chiar dacă nu există o gamă mai largă din care să fie alese ca scopuri, în caz că sunt determinate (iar cele, ontic vorbind, biologice evident sunt), aceasta nu înseamnă că nu sunt instrumente; iar a fi în lume sau nu sunt scopuri alternative, supuse unei alegeri inițiale, şi nu se mai poate spune din perspectiva unei etici personale care dintre ele are valoare[36]; orice întemeiere a valorii unuia din ele nu poate veni decât printr-un discurs din lume, sau cel puțin fiind în lume; dar alegerea se face de pe o poziție care pune între paranteze tot ceea ce ține de lume, prin urmare şi eventualele pre-valorizări ale unei opțiuni sau a alteia; faptul că a fi în lume este anterior posibilității de a opta nu este un argument în favoarea valorii lui a fi în lume, deoarece tot a fi în lume este ceea ce permite opțiunea de a nu mai fi în lume. Totuşi de ce majoritatea oamenilor nu se sinucid ? Pentru că a te sinucide nu

înseamnă a decide să nu mai fi în lume în mod avaloric, ci a fugi de lume ca de ceva rău printr-o acțiune concretă. Ceea ce determină opțiunea de a fi în lume în mod avaloric este conştiința neverbalizată a faptului că a fi în lume este oricum o experiență finită, iar reducerea duratei acestei experiențe este lipsită de sens. Acest motiv determină reîntoarcerea în lume din starea de acces la sensul ființei. Dar motivul invocat anterior face referire la experiențe preexistente, ontice, respectiv cea a finitudinii în sens fizicalist a experienței ontice. Aceasta înseamnă că o recunoaştere pură, absolut dezgolită de ontic, a sensului ființei nu pare a fi posibilă cu reîntoarcere *motivată*, valorică în lume, ci doar una asimptotică. Reîntoarcerea ține mai degrabă de condiția ontologică fundamentală a sinelui transcendental de a „căuta" opțional un sine transcendent. În ce priveşte chestiunea unei acțiuni concrete pentru a ieşi din lume, aceasta nici nu se poate pune avaloric, pentru că o astfel de acțiune nu poate fi efectuată decât fiind în lume, deci adoptând o perspectivă valorică.

În rezumat, orice scop, cu excepția celor de a fi sau a nu fi în lume, sunt scopuri instrumentale, iar scopurile de a fi sau a nu fi în lume sunt dincolo de a avea sau au nu avea valoare. Prin urmare doar scopurile instrumentale au valoare, ceea ce revine la teza (a').

Să dezvoltăm acum presupoziția (b) (că X este bun înseamnă că acel X este bun în sine). Pentru Moore bun este o calitate indefinibilă, iar bun nu este tot una cu ceea ce face ca un lucru să fie bun. Eroarea naturalistă ar constat tocmai în a asimila pe bun cu ceea ce face un lucru să fie bun. Dar, spune Moore, propozițiile despre bine sunt toate sintetice, niciodată analitice. Bun este o noțiune simplă la fel ca galben. Dacă este ca galben, atunci este o proprietate intrinsecă a obiectelor, care nu trebuie confundată cu alte proprietăți. Pentru susținerea afirmației (b') introduc mai întâi distincția între proprietăți intrinseci şi proprietăți relaționale, urmând pe Bunge[37], iar în cadrul proprietăților relaționale le accept, urmând pe Searle[38], ca subtip pe cele dependente de observator. În acest context, bun poate să fie o proprietate complet distinctă a obiectelor, dar nu neapărat o proprietate intrinsecă, ci una relațională, în particular una dependentă de observator. La Moore nu apare distincția dintre proprietăți

intrinseci şi relaţionale[39]. Nu mi-am propus aici să argumentez că bun este o proprietate dependentă de observator, o chestiune ontică, dar evidenţierea acestei posibilităţi este suficientă pentru a fi demonstrat (b') (Y este bun nu înseamnă, în mod necesar logic , că Y este bun în sine, de vreme ce există şi alte posibilităţi logice). Să ne amintim şi că în capitolul anterior stabilisem fenomenologic că lucrurile sunt în mod inerent valorice, ca fiind căutate şi găsite de persoană.

Moore considera că dacă acceptăm că orice poate fi bun, indiferent de alte proprietăţi, începem căutarea lucrurilor bune într-o atitudine mentală mult mai deschisă, şi vom fi mult mai apţi de a apăra principiile etice oricum, chiar şi ilogic. Acest avantaj, al rezistenţei la manipulare, se păstrează şi în cazul modului de întemeiere pe care l-am propus aici, şi anume întemeiere pe libertatea de a alege între a fi şi a nu fi în lume[40].

Pe de altă parte, această soluţie ar putea fi catalogată drept voluntaristă, în sensul alegerii arbitrare a scopurilor. Răspunsul la o astfel de obiecţie este că, deoarece alegerea este fundamentală, în acest caz nu se mai poate vorbi de arbitrarietate. O alegere arbitrară a scopurilor implică o amoralitate ca opţiune de a fi, dar o alegere de tipul celei sugerate nu mai implică amoralitate, pentru că anulează existenţa în cadrul căreia s-ar putea manifesta amoralitatea.

În fine, soluţia ar putea fi catalogată ca nerelevantă pentru problemele eticii, pentru că de fapt etica s-ar interesează de ceea ce se întâmplă în lume, nu la limita ei. Ea este relevantă pentru ce se întâmplă în lume, deoarece o dată făcută alegerea, agentul este responsabil pentru propria sa incursiune în lume, ca incursiune.

Etica interpersonală

Vom face următorii paşi:

1. Mai întâi voi prezenta locul celorlalte persoane într-o etică a propriei persoane constituită fenomenologic;
2. Apoi voi schiţa statutul ontic al eticii interpersonale şi relaţia ei cu etica personală (a propriei persoane) constituită

fenomenologic;
3. În fine voi arăta că subiacent eticii interpersonale se dezvoltă instrumental o etică personală petru celelalte persoane.

Pasul 1

O dată ce individul a ales liber să rămână în lume[41] şi implicit că scopurile sale determinate au valoare, se va confrunta cu următoarele probleme:

- care sunt scopurile sale determinate şi care sunt relațiile dintre ele (priorități, complementarități);
- ce resurse are pentru atingerea scopurilor determinate şi cum le va aloca.

Pentru a da un răspuns la problemele de mai sus în numele unui agent universal trebuie acceptată presupoziția că cel care gândeşte nu este singurul agent cu acces la ființă. Această presupoziție (acceptată de toate demersurile etice şi fenomenologice pe care le cunosc) este legată de statutul celorlalte persoane, iar acceptarea ei necritică poate induce consecințe importante cu privire la relația dintre etica propriei persoane şi a celorlalte persoane, consecințe care să nu decurgă doar din considerente valorice. Iată de ce prefer şi din punct de vedere etic să nu accept necritic această presupoziție Altfel spus cred că trebuie răspuns la întrebarea "dacă ştim că solipsismul este o prostie -dacă ştim că există şi alte minți- de unde ştim ?"[42]. Răspunsul pe care îl propun este că nu ştim, ci credem în sens absolut, şi credem aceasta pentru că unul din scopurile determinate pentru care trebuie să optăm pentru a rămâne în lume este să credem aceasta. Credem în aproapele nostru ca în noi înşine datorită unui scop determinat a cărui neatingere, prin absența credinței, nu ne-ar permite să rămem în lume. O dată ce credem nu avem de ce să mai cercetăm, pentru că, rămânând în lume am optat deja pentru valoarea scopurilor noastre determinate. Acest scop determinat particular este unul din punctele prin care se face conexiunea cu etica interpersonală.

Un alt punct de conexiune îmtre etica personală şi cea interpersonală este asociat altruismului. Relația altruism-egoism este abordată în

special din perspectiva evoluţionistă şi psihologică[43]. Aici propun altruismul ca scop determinat cu următoarea definiţie: scopul *de a contribui* ca alte persoane să îşi atingă scopurile determinate.

Al treilea punct de conexiune este iubirea. Când se consideră că iubirea are relevanţă etică, este cel mult la nivelul normelor şi nu al scopurilor determinate. Aici propun iubirea ca scop determinat cu următoarea definiţie: scopul ca alte persoane să îşi atingă scopurile determinate.

Al patrulea punct de conexiune este la nivelul lucrurilor, în termeni ontologici, sau resurselor în termeni ontici, căutate pentru atingerea scopurilor determinate. O categorie de resurse directe pentru atingerea scopurilor determinate sunt celelalte persoane, căutate

- pentru atingerea scopurilor determinate care se raportează la alte persoane, adică la lucruri care au acces la sensul fiinţei (pe de o parte scopul de a crede în ceilalţi, în care caz cealaltă persoană furnizează propriei persoane serviciul de a exista în această lume, pe de altă parte altruismul şi iubirea, în care caz cealaltă persoană furnizează propriei persoane serviciul de a accepta ajutorul pe care îl ofer)
- pentru atingerea unor scopuri determinate diferite de cele care se raportează la alte persoane (în care mă interesează celelalte persoane ca lucruri indiferent de faptul că ar avea sau nu acces la fiinţă)

De aici rezultă în mod direct imperativul kantian de a trata oamenii niciodată doar ca mijloc, ci întotdeauna şi ca scop. Numai că a trata ca scop înseamnă de fapt a trata ca mijloc pentru altruismul propriu (manifestat hedonic sau nu) sau iubirea proprie (singurul scop care care nu poate fi hedonic). Prin urmare acest imperativ poate să nu fie urmat de unii indivizi datorită distribuţiei heterogene a altruismului şi iubirii (unii oameni pot să nu le aibă ca scopuri). Crima este posibilă doar în cazul indivizilor care nu posedă altruism sau iubire, nevoia de a crede în ceilalţi fiind satisfăcută în cazul unui astfel de individ de către indivizii rămaşi în viaţă. Imperativul poate să nu fie urmat şi în condiţiile neraportării la sine a indivizilor umani, tendinţă

care poate fi încurajată de anumite lucruri culturale, de exemplu prin strategii holiste proiectate de anumiți indivizi, nu neapărat cu rele intenții, care susțin că individul nu are nici un fel de suveranitate[44], sau chiar îi neagă statulul ontologic acordându-l doar populației umane (poporului), strategii holiste prin care individul poate fi chiar incitat la crimă (de exemplu în război) în pofida altruismului şi iubirii proprii.

De asemenea, tot la nivelul resurselor are loc şi cooperarea sau competiția cu alte persoane. O altă persoană poate avea valoare pozitivă ca resursă directă sau indirectă (pentru obținerea prin cooperare a resurselor directe), dar în acelaşi timp şi o valoare negativă ca competitor sau ca persoană care nu acceptă să fie resursă directă sau indirectă a unei alte persoane.

Neatingerea scopului determinat determină suferință. Micşorarea suferinței determină plăcere. Alocarea resurselor pentru atingerea scopurilor determinate se poate face în mai multe feluri: urmărind strict scăderea suferinței, plăcerea fiind obținută secund (ceea ce corespunde îndestulării, în termeni filocalici); urmărind în continuare plăcerea pe o durată care nu duce la suferință ca urmare a excesului (plăcere cu măsură); urmărind în continuare plăcerea până se ajunge la suferință (ceea ce corespunde săturării în termeni filocalici; exces). Urmărirea plăcerii cu măsură sau a săturarii sunt forme de hedonism. Altruismul ca scop determinat poate fi satisfăcut şi hedonic (cu măsură sau în exces).

În condițiile unor resurse limitate şi unei game largi de scopuri determinate felul cum sunt alocate resursele influențează tipurile şi intensitatea suferențelor şi plăcerilor. Individul va tinde să maximalizeze cantitatea de lucruri resurse şi servicii pentru atingerea scopurilor sale determinate, deoarece a optat pentru a fi în lume. Între scopurile determinate, există unele (de bază) a căror neîndestulare duce la ieşirea agentului din lume (să crezi în ceilalți este doar unul dintre ele). Persoana este proprietar cel puțin asupra propriului corp[45]. Timpul de îndestulare a scopurilor de bază scade o dată cu creşterea proprietății, ceea ce duce la creşterea timpului dedicat producerii de resurse şi servicii. *Al doilea nivel al libertății*

(libertatea$_2$, după cea de a fi sau nu în lume, pe care o notez libertatea$_1$) *constă în producerea de resurse şi servicii, pentru autoconsum sau pentru schimb, în vederea atingerii scopurilor dincolo de îndestularea de bază.* Aceste alte scopuri pot fi urmărirea plăcerii prin cele de bază, sau cu totul alte scopuri determinate ale respectivului individ. Libertatea$_2$ unui individ este cu atât mai mare cu cât timpul de îndestulare de bază este mai scurt. Cu cât libertatea unui individ este mai mare, cu atât posibilitatea de satisfacere a altruismului este mai mare. Persoana îşi poate manifesta libertatea$_2$ nu doar în subsistemul individual de producţie şi consum (organizaţia individuală, format din el şi resursele pe care le are în proprietate), ci şi în alte organizaţii din care face parte (către care furnizează resursă umană)[46]. Persoana poate adopta tactici de supunere dacă îi e convenabil din punct de vedere al atingerii scopurilor determinate. Supunerea este un instrument posibil pentru libertate$_2$. Conţinutul libertăţii$_2$ (ce scopuri vor fi atinse după îndestularea de bază) este la latitudinea fiecărei persoane. Îndestularea de bază şi exercitarea deplină a libertăţii$_2$ reprezintă binele individual. Etica personală are aşadar în vedere setul de scopuri determinate şi felul cum vor fi atinse, unică pentru fiecare individ şi doar în mod contingent aceeaşi la mai mulţi indivizi.

Pasul 2

Etica interpersonală este un lucru conceptual (instrument public) creat pentru maximalizarea libertăţii$_2$ medii a persoanelor, adică pentru maximalizarea resurselor disponibile persoanelor în vederea atingerii scopurilor acelor persoane. Ca lucru lingvistic, etica interpersonală are valoare pozitivă sau negativă după cum răspunde eticilor personale. Etica interpersonală schiţată aici are valoare pozitivă din punctul de vedere al eticii mele personale.

Pasul 3

Orice poate fi folosit de către persoane pentru atingerea scopurilor va fi folosit. Prin urmare şi etica interpersonală, care va fi manipulată astfel încât să fie utilă maximalizării libertăţii$_2$ unor anumite persoane. De asemenea şi *conceptul* de etică personală va fi

manipulat, mai ales în ce priveşte semnificaţia şi conţinutul libertăţii, pentru a induce asumarea unei anumite etici personale, astfel încât persoana care adoptă această etică să funcţioneze mai bine ca resursă (sau să funcţioneze mai puţin ca şi competitor) pentru persoana care promovează asumarea de către altă persoană a unei anumite etici personale. Etica personală pe care am prezentat-o aici este etica mea personală reală, dar o fac publică pentru a induce asumarea ei şi de către alte persoane care îi pot aloca o valoare pozitivă prin prisma seturilor de scopuri determinate pe care le-au ales.

În condiţiile în care credinţa în ceilalţi este un scop determinat universal a cărui atingere ne condiţionează rămânerea în lume, iar altruismul şi iubirea sunt şi ele scopuri determinate (deşi nu de bază, şi neprezente în mod necesar la toate persoanele), această manipulare nu se face în mod necesar spre răul celorlalte persoane, ci se poate face şi spre binele altor persoane. Pretind că manipularea pe care o încerc aici este una spre binele altor persoane deoarece am ales altruismul şi iubirea ca scopuri determinate.

Prin urmare consecinţele bune sau rele ale viziunii pe care am propus-o aici, de la interpretarea obiectelor ca faptele instituţionale până la etica racordată la ontologia inevitabil umană, depind de scopurile determinate ale persoanelor şi de felul cum ele îşi înţeleg şi îşi exercită libertatea.

2 Nivelul ontic

Nu am evitat o serie de referiri ontice în prima parte a textului pentru că ceea ce mă interesează în primul rând acum nu este dezvoltare riguroasă a unui sistem ontologic (a construcţiei conceptuale care să umple golul dintre sensul fiinţei şi conceptul de fiinţă), ci doar să îl schiţez pentru a putea trece cu discuţia în domeniul ontic având o bază indispensabilă conceperii relaţiei dintre individ şi stat. Disciplina din perspectiva căreia dezvolta preponderent elementele de mai jos este ecologia umană[47]. Unul din obiectivele acestei discipline este elaborarea unei teorii ştiinţifice referitoare la structura şi funcţionare sistemelor socio-economice, înţelese ca sisteme ecologice. Pentru conceptul de sistem şi sistemismul ca ontologie în

sens de teorie generală a organizării onticului, nu în fenomenologic (ca în demersul de mai sus), a se vedea Mahner şi Bunge (1997)[48]. Iată acum premizele şi principalele aspecte referitoare la structura şi funcționare sistemelor socio-economice dintr-o perspectivă a ecologiei umane. Prin prisma lor şi a ontologiei propuse voi interpreta problema rețaiei dintre individ şi stat şi implicit pe cea a constituției.

2.1 Premize

Principii:

1. Orice sistem poate fi inclus în mai multe sisteme care îl integrează în acelaşi timp. Mecanismul acestei incluziuni multiple este legat de structura sistemului integrator, care permite ca un sistem să participe cu fluxuri diferite de materie, energie şi informație în sisteme integratoare diferite (de exemplu un individ biologic poate fi inclus nu doar în sistemul individual de producție şi consum - SIPC, ci şi în alte organizații)
2. Valoarea este o proprietate relațională. Proprietățile emergente (noi) ale sistemelor sunt intrinseci (datorate funcționării sistemului) şi relaționale (datorate interacțiilor sistemului cu alte sisteme). Valoarea este o proprietate emergentă relațională apărând atunci când un individ biologic având scopuri ca proprietăți intrinseci interacționează cu alte sisteme prin îşi poate atinge scopul (care reprezintă resurse sau furnizează resurse şi servicii individului biologic)
3. Fiecare individ biologic tinde să maximalizeze atingerea scopurilor sale. În contextul penuriei de resurse nu este necesar ca toate scopurile să fie atinse complet. Atingerea scopurilor se poate face prin alți indivizi din aceeaşi specie, care astfel funcționează ca resurse sau ca furnizori de servicii.
4. Indivizii anumitor specii pot fi caracterizați de un scop altruist, constând a furniza resurse şi servicii altor indivizi biologici (în general din aceeaşi specie). Selectarea indivizilor cu scopul altruist se face la nivel de grup datorită avantajelor pentru grupul care conține predominant altruişti (mai puține resurse se cheltuiesc în conflicte, şi ca urmare productivitatea de resurse şi servicii este mai mare.

Aspecte privind structura sistemelor socio-economice (SSE):
1. SSE sunt o ierarhie de sisteme ecologice.
2. Fiecare individ uman şi resursele din proprietatea sa formează un sisteme care produce servicii şi, eventual, resurse, şi consumă alte servicii şi resurse. Să numimi acest sistem "Sistem individual de producţie şi consum", SIPC
3. Unităţile elementare ale SSE sunt organizaţiile. Organizaţiile sunt componente ale SSE constând din capital uman şi capital neuman (inclusiv capital natural) care au rolul de a transfera fluxurile de materie, energie şi informaţie cu originea în capitalul natural (corespunzând unor fluxuri de resurse şi servicii naturale) şi cu originea în SIPC (în primul rând servicii), în formă nepoceasta (un serviciu) sau procesată (ca alt tipuri de servicii şi ca resurse) către consumatorul final, SIPC.
4. Capitalul natural este parte din SSE în sensul că el constă din sisteme ecologice natural cu valoarea (furnizează servicii si resurse către SIPC). Prin alte tipuri de fluxuri decât cele asociate furnizării de resurse şi servicii către SIPC, sistemele ecologice naturale se integrează simultan în alte sistemele ecologice naturale mai ample. Capitalul natural de la niveluri ierarhice joase (ecosistem, complex local) poate fi în proprietate organizaţiilor private, dar la nivel mare (ecoregiuni, ecosferă) nu mai poate fi luat în proprietate de indivizi datorită diferenţelor prea mari de scară dintre aceste sisteme şi SIPC.
5. Identificarea structurii sistemelor ecologice aplicată SSE conduce la un model structural în care organizaţiile sunt grupate în module funcţionale.
6. Prezenţa organizaţiile statale este o proprietate emergentă structurală a sistemelor socio-economice naţionale, iar a celor globale o proprietate emergentă a SSE global. Proprietăţile emergente funcţionale ale SSE naţionale şi global sunt productivitate mai mare de resurse şi servicii ca rezultat al modulelor funcţionale emergente şi ca urmare a schimburilor de resurse şi servici dintre SSE naţionale. Aceste schimburi au loc prin intermediul organizaţiilor din structura acestora.

Aspecte privind funcţionarea sistemelor socio-economice (SSE):
1. Întreaga producţie de resurse şi servicii din SSE are loc înăuntrul

organizațiilor.

2. O piață este un sistem format dintr-o modul funcțional amonte şi un modul funcțional aval, ultimul interceptând resurse sau servici produse de primul.
3. Transferul de resurse şi servicii are loc într-o piață prin schimb (cu acordul proprietarului) şi prin agresiune (fără acordul proprietarului). Minimizarea transferului prin agresiune este un serviciu care poate fi furnizat de organizații private sau publice.
4. Transferul de bunuri între module funcționale reprezintă transfer de componente structurale, cu semnificație energetică materială şi informațională
5. Furnizarea de servicii este valorizată nu din punct de vedere material sau energetic, ci din punct de vedere informațional şi este consecința menținerii valorii parametrilor (în sens variabilă de stare ca distinctă de parametrul de stare) de control ai organizației sau SSE într-un domeniu acceptabil pentru buna funcționare a sistemului.
6. Organizațiile pot produce nu doar bunuri materiale, ci şi bunuri conceptuale (limbi, teorii ştiințifice, ideologii politice, modele de dezvoltare – cum ar fi modelul de dezvoltare durabilă). Unele bunuri conceptuale au producători bine definiți, altele sunt produs de mulți producători în timp (limba). Bunurile conceptuale sunt private sau publice. Mecanismul de producere a serviciilor şi bunurilor conceptuale are un suport material.
7. Bunurile conceptuale sunt implicate în funcția de autoreglare a organizațiilor şi SSE, şi au consecințe indirecte asupra fluxului de energie şi ciclării materiei în aceste sisteme productive.
8. Emergența a noi organizații la nivel național şi global este strâns legată de producerea de bunuri conceptuale cum ar fi teorii sociologice, politice sau ecologice. Astfel de organizați emerg deoarece scopurile unor indivizi (SIPC) sunt mai uşor de atins folosind în comun o parte din resursele private (de exemplu managementul capitalului natural la nivel ecoregional şi global).
9. $Statul_1$ este un modul funcțional cu o singură organizație, şi ca urmare nu este tot una cu sistemul socio-economic (țara). $Statul_1$ furnizează către SIPC servicii de asigurare a identității sociale şi servicii de satisfacere a nevoii de apartenență grupală (eng. „belongness”). $Statul_2$ este modul funcțional cu mai multe

organizații, distinct din punct de vedere funcțional de $statul_1$, şi care furnizează resurse şi servicii publice organizațiilor care îl plătesc. Şcolile de gândire de tipul liberalismului clasic susțin minimizarea ponderii funcționale în SSE a $statului_2$, nu a $statului_1$. $Statul_1$, $statul_2$ şi SSE reprezintă unul şi acelaşi sistem, respectiv o unică organizație, doar în situații de holism politic complet (ca tip ideal). Nu trebuie confundat holismul politic cu abordarea metodologică holistă (ştiințifică) a sistemelor socio-economice (de la sistemul integrator către părți în vederea caracterizării tiparelor general structurale şi funcționale) ca una complementară abordării analitice (de la părți către sistemul integrator, în vederea înțelegerii mecanismelor de apariție a tiparelor generale evidențiate pe cale holistă). Conceptul de SSE nu implică în mod necesar existența $statelor_1$ şi $statelor_2$ ca subsisteme ale unui SSE. Statele apar la un moment dat în dezvoltarea SSE de pe un anumit teritoriu, reflectând un anumit stadiu în dezvoltarea succesională a SSE ca sisteme ecologice.

10. Deoarece orice individ uman tinde să maximalizeze atingerea scopurilor sale, şi indivizii implicați în organizațiile de $stat_2$ vor avea aceeaşi tendință. Prin urmare controlul asupra calității serviciilor furnizate de $stat_2$ este absolut necesară, altminteri resursele furnizate vor fi folosite predominant în interesul indivizilor care sunt implicați în organizațiile $statului_2$. Deoarece acest control presupune resurse suplimentare investite de organizațiile contribuabile (SIPC şi alte tipuri de organzații), ele vor putea exercita controlul doar dacă au aceste resurse. Absența resurselor în SIPC (minimizarea proprietății private) face acest control imposibil. Prin urmare controlul poate avea loc doar dacă proprietatea privată este acceptată ideologic, sau dacă nu există o sărăcie generalizată. Teoriile politice holiste stricte permit $statului_2$ ca în numele $statului_1$ să promoveze un flux unidirecțional de resurse (de la contribuabili la stat), autocontrolul intern al SSE şi implicit stabilitatea sa la factori perturbatori extern scăzând drastic. Teoriile politice stict individualiste nu permit rezolvarea problemelor care nu se pot rezolva doar la nivel individual, cum ar fi problemele de mediu sau de apărare. Numai în SSE avansate succesional (foarte productive şi cu rată mare de autoconsum) SIPC includ

suficiente resurse pentru a putea controla eficient $statul_2$, prin societatea civilă. Aceasta are un efecte stimulator (feed-back pozitiv în sensul creşterii productivităţii) asupra dezvoltării, prin creşterea eficienţei cheltuirii resurselor contribuabililor. În SSE mai puţin avansate succesional (caracterizate de o productivitate scăzută de resurse şi servicii şi de o capacitate scăzută de autoconsum), absenţa resurselor la nivelul SIPC, care să permită controlul, are un efecte inhibitor asupra dezvoltării (feed-back pozitiv în sensul scăderii productivităţii). Tranziţia de la un tip de stare la alta este interpretabilă unui punct de bifurcaţie a traiectoriei unui sistem caracterizat de o dinamică nelineară, iar cele două stări sunt interpretabile ca bazine ale unor atractori locali.

11. Există o diferenţă esenţială între binele individual şi binele general: binele individual este o stare de satisfacţie a individului, în timp ce binele general este un concept produs deliberat şi folosit ca instrument pentru satisfacerea tuturor indivizilor dintr-un SSE. Binele general şi conceptele derivate din el sunt proiectate pentru a funcţiona ca atractor al dinamicii SSE, şi sunt promovate de organizaţii publice la nivel local, naţional şi internaţional. În cazul în care cei care au proiectat binele general nu iau în calcul toate elementele relevante (de exemplu principiul 3 din lista de mai sus), punerea lui în practică va genera experimente socio-economice dezastruoase. Totuşi, ca instrument, binele general este neutru în raport cu efectele sale, responsabilitatea pentru aplicare lui în forma respectivă revenind indivizilor (producători şi utilizatori), nu conceptului. Prin urmare se poate avea în vedere o îmbunătăţire a structurii unui anumit concept de bine general care la un moment dat a eşuat în practică.

2.2 Dezvoltări

Întotdeauna grupuri dominante acaparează $statul_2$ şi utilizează legislaţia în interes propriu. Acest fapt este o consecinţă a naturii umane (a proprietăţilor intrinseci şi relaţionale ale individului uman). Grupurile dominante acţionează prin intermediul indivizilor de stat. Ideea eliminării acestei situaţii în locul recunoaşterii caracterului

legic al ei nu face decât să impună disimularea acaparării statului$_2$ de către grupuri, tactică ce duce la creşterea eficienței de acțiune a grupurilor. Este un caz de urmărire a unui scop real utilizând un scop declarat şi este tipic pieței stat$_2$/partide-contribuabili. Mascarea scopului real este necesară în condițiile în care capitalul neuman din structura organizațiilor de stat$_2$ nu este proprietatea indivizilor care acced la putere şi există mecanisme de îndepărtare a lor de la putere în condițiile furnizării necorespunzătoare a serviciilor şi resurselor asociate binelui general pe baza cărora au accesat puterea. Caracterizarea acestor grupuri ca parte a carcterizării structurale a populației umane de către demersul ecologiei umane este absolut necesară, prin urmare este inevitabil ca ecologia umană să aibă conotații politice. Eliminarea acestor conotații prin restrângerea demersului de cercetare la parametrii care caracterizează o populație naturală ține de starea actuală a acestei discipline. Schimbarea stării actuale este un scop utopic în condițiile în care informațiile respective sunt sub controlul instituțiilor publice care se află sub controlul grupurilor dominante. Schimbarea stării actuale nu poate fi indusă decât prin comunicare intre exponenții diferitelor paradigme, între profesioniştii disciplinelor care au sistemele socio-economice ca obiect de studiu, iar rolul cheie în catalizarea acestei comunicări îl poate avea comunitatea profesioniştilor în filosofie.

Din punct de vedere al ecologiei umane o ideologie se poate defini astfel: un instrument conceptual de persuasiune pentru transferul resurselor de la contribuabili la indivizi de stat$_2$ în vederea prestării unor servicii (a atingerii binelui general). Ideologiile sunt construite pentru satisfacerea maximală a nevoilor potențialilor indivizi de stat$_2$ (elite) şi implicit minimală a contribuabililor. Pentru potențialii indivizi de stat$_2$, nu există ideologii ideale, aplicabile cu succes în orice situație, ci ideologii oportune pentru sisteme socio-economice aflate în diferite stări. Declararea unei ideologii ca ideală, fie nu corespunde unei opinii reale, declararea fiind instrumentală, fie susține satisfacerea unor nevoi induse cultural. Deorece binele general este un instrument conceptual la care nu se poate renunța pentru atingerea unor nevoi comune care nu pot fi satisfăcute în mod durabil de către fiecare individ în parte, nu se poate renunța la ideologii. Pentru contribuabil, ideologia aleasă este cea care se

estimează că duce la satisfacerea maximală a nevoilor proprii, fie că este vorba de nevoi comune de tipul celor menționat mai sus, fie că este vorba de orice alt tip de nevoi pentru care există o oportunitate de satisfacere prin structura binelui general pe care ideologia respectivă o propune.

Una din limitele liberalismului, ca ideologie, este felul cum concepe binele general, ca sumă a diferitelor tipuri de bine la care aspiră indivizii. În ideologiile comunitariste, socialiste, binele general este prezentat ca bine al societății, populației, şi i se conferă un conținut analog binelui individului. Dar astfel de lucruri/sisteme nu prezintă între proprietățile lor intrinseci scopuri determinate, scopurile determinate fiind proprietăți emergente doar la nivelul indivizilor. O eroare liberală vine şi din faptul că nu observă că nu se poate asigura o supremație completă a legii, pentru că nu se poate institui un lanț infinit de controale în condițiile unor resurse finite. Lanțul poate fi mai eficient în sistemele socio-economice avansate succesional; poate fi eficient şi în sistemele simple, incipiente, însă doar dacă între scopurile prioritare ale celor care dețin puterea se află şi altruismul.

De asemenea, este naiv să se creadă că misiunea $statului_2$ (în sens pur managerial) nu se poate schimba în timp, aşa cum promovează liberalismului prin ideea contractului originar. Doar misiunea $statului_1$ este aceeaşi în timp. Misiunea $statului_2$ depinde de modulele funcționale dominante, inclusiv de $statul_2$. Nu există o unică misiune, ci o gamă de servicii care urmează a fi prestate, dintre care unele, doar, perene. Nici un tip de $stat_2$ nu este durabil în sens de identitate a misiunii în timp. Misiunea $statului_2$ este dinamică. $Statul_2$ comunist a fost util multor indivizi, de aceea a şi apărut. Dar a avut o durată scurtă de viață pentru că a dus la o productivitate scăzută a sistemului socio-economic din care făcea parte. Ca etapă, este inteligibil. Constituirea şi menținerea sa a fost un scop instrumental şi, ca orice astfel de scop, perisabil, înlocuibil. Ceea ce a rămas identic şi a asigurat continuitatea ontologică a României ca stat după căderea $statului_2$ comunist a fost $statul_1$.

Raționalitatea este abilitatea individului de a sistematiza celelalte

abilități şi resurse ale sale astfel încât să maximalizeze capacitatea productivă a SIPC, permite proiectarea comportamentului, inclusiv a celui verbal, pentru urmărirea binelui individual, permite distincția dintre scop real şi scop declarat şi utilizarea celui din urmă pentru atingerea primului, şi nu exclude principial utilizarea forței pentru obținerea resurselor şi serviciilor necesare. Raționalitatea este un avantaj selectiv în măsura în care celelalte trăsături şi resurse sunt identice. Raționalitatea tinde să fie selectată îndeosebi când productivitatea SIPC în absența sa nu este suficientă pentru satisfacerea nevoilor intrinseci ale individului.

Schimbarea elitelor se poate face şi apelând la forța maselor, dacă se inventează un bine general care să le motiveze acțiunea. În absența controlului noua elită va avea aceeaşi tendință de acaparare a resurselor publice şi de extindere a lor în detrimentul celor ale contribuabililor, pentru maximalizarea propriilor resurse private. Denunțarea strategiei (scopurilor reale ale) potențialelor elite este în avantajul elitelor actuale, prin faptul că scade şansele ca acestea să piardă puterea, şi în avantajul contribuabililor pentru că ar obliga la o explicitare a pachetelor de măsuri pe care urmează să le ia fiecăre partid în caz de preluare a puterii. Explicitarea măsurilor exacte ar permite identificarea zonei de consens, care în mod principial trebuie să aibă în vedere bunurile şi serviciile publice a căror producție/regenerare nu poate fi asigurat prin management privat. Ele sunt produse atât de obiecte naturale (sisteme ecologice de nivel ierarhic ridicat, anumite organizații publice) cât şi conceptuale (componente ale capitalului cultural). Zona de consens real, nu declarat, a binelui general, este cea care ar trebuie să se regăsescă în orice ideologie politică. Absența zonei de consens reflectă faptul că oamenii poate fi persuadați prin tehnici retorice care nu apelează la raționalitate, de tipul seducției şi incitării, reflectă nivelul scăzut de investiție în resursă umană proprie al contribuabilului, situație specifică sistemelor socio-economice aflate în stadiu succesional mai mult sau mai puțin incipient.

Ideea socialistă că proprietatea privată este un furt este semnificativă din punct de vedere al ecologiei umane prin faptul că prima formă de acumulare a capitalului (în ordine temporală) este agresiunea, care se

exercită atât în raport cu sistemele ecologice naturale (caz în care nu se deosebeşte de relațiile biocenotice din sistemele naturale, sub această formă transferul de resurse continuând să existe, atât de fapt, cât şi de drept, şi astăzi) cât şi în raport cu resursele aflate în proprietatea altor indivizi umani (sub această formă transferul de resurse continuând să existe astăzi doar de fapt). Numai că acumularea de proprietăți private prin acest mecanism şi prin schimb este legică, propunerea de norme care să anuleze această stare de fapt fiind contra naturii, deşi inteligibilă instrumental. În forma de guvernare proiectată de socialism oamenii de stat implicați în funcționarea statului$_2$ nu mai pot fi controlați în ce priveşte jaful pe care este natural (inteligibil de fapt) să îl exercite; absența posibilității de control din partea contribuabililor vine din faptul că acestora le lipseşte o proprietate privată în măsură să le permită aceasta, şi au acces la resursele publice doar în limitele atingerii unor scopuri care adesea se reduc, în mod programatic, la cele de bază.

Chiar dacă există consens asupra unor nevoi, aceasta nu înseamnă că nevoile nu sunt ale unor indivizi distincți, că ele nu sunt satisfăcute separat şi că, în condiții de penurie, nu pot fi satisfăcute şi doar în unii indivizi; nu conceptul de nevoie comună trebuie satisfăcut, ci nevoile indivizilor. Satisfacerea comună a tuturor nevoilor (binele comun maximal, fericirea tuturor ca bine general – în viziunea socialistă) poate fi un deziderat al altruiştilor, care astfel îşi ating un scop determinat, dar poate fi şi un scop instrumental pentru cei care nu îşi pot satisface pe alte căi nevoi diferite de altruism. Dintre multiplele variante de bine comun doar unele au caracter veritabil de bine general, adică antrenează un consens real, şi anume cele care în mod principial nu pot fi satisfăcute separat, prin luare în proprietate a sistemului care produce resursa sau serviciul ce satisface nevoia intrinsecă; este prin excelență cazul binelui comun asociat sistemelor ecologice de nivel ierarhic superior. Doar în cazul acestora se justifica un management al capitalului natural exercitat de stat, Proprietatea nu poate fi exclusiv privată. Din perspectiva teoriei sistemelor ecologice, proprietatea comună asupra complexelor ecologice regionale şi macroregionale este de neevitat. Însă cum acesta presupune controlul structurii, a subsistemelor aflate în regim privat, libertatea de dispunere asupra capitalului natural aflat în

proprietate privată (ecosisteme şi complexe locale) va fi în mod inevitabil îngrădită într-o anumită măsură. De asemenea, fluiditatea organizaţiilor private nu permite privatizarea totală a unor servicii publice (de ex. apărare) în mod continuu necesare indivizilor umani, deşi nevoia de siguranţă ar putea fi satisfăcută, mai puţin eficient, şi separat. Astfel de servicii completează binele general în accepţiunea de mai sus, dar în funcţie de tehnicile disponibile pentru furnizarea lor în regim privat sfera binelui general poate să se schimbe în ce le priveşte.

Sistemul socialist se caracterizează prin reducerea drastică a funcţiei informaţionale, relaţia public-privat fiind redusă la relaţia dintre compartimentul de consum (în mod inerent privat, cel puţin până la naţionalizarea indivizilor umani ca apoteoză a holismului socialist şi transformarea întregului sistem socio-economic într-o unică organizaţie, după modelul altor populaţii animale cu comportament social) şi celelalte module funcţionale de drept ale sistemului socio-economic.

Pe de altă partă, funcţionarea pieţelor libere promovate de liberalism are nevoie de o anumită stabilitate structurală a sistemelor socio-economice, care să le ofere un timp de viaţă suficient de mare pentru manifestarea efectelor potenţial benefice. Mai are nevoie, de asemenea, de capital cultural şi uman de o anumită calitate şi într-o anumită cantitate, adică de prezenţa unor module funcţionale capabile să le producă. Prin urmare, asigurarea libertăţii unei anumite pieţe poate să nu ducă la optimizarea ofertei respective de resurse/servicii; din această perspectivă viziunea liberală este superficială. Între condiţiile necesare desfăşurării normale a economiei se află, aşadar, un ansamblu de bunuri publice conceptuale.

Propoziţia sau textul cu valoare persuasivă, după ce sunt utilizate cu succes pentru a convinge, se transformă în instrument public. Valoarea şi valabilitatea ca instrument public apare după persuasiune (obţinerea consensului), dar valoarea de persuasiune raţională este evident anterioară, chiar dacă ipotetică, eventual, survenind la începutul utilizării. Prin urmare problema dacă valoarea şi

valabilitatea principiilor determină consensul, sau consensul determină valoarea şi valabilitatea principiilor este o falsă problemă, cele două valori fiind distincte, una de persuasiune (valoare pentru potențialul om de stat), iar cealaltă de utilizare pentru atingerea binelui general (valoare pentru contribuabil). Eternitatea unui principiu sau a altuia poate fi pusă în discuție, dar nu necesitatea existenței unor principii la un moment dat. Fundațiile se schimbă, dar rămân fundații. Fundaționalismul se relativizează şi devine tactica alegerii cel mai bun principiu (set de principii) disponibil la un moment dat. Acest fundaționalism este impus de însăşi structura discursului retoric.

Constrângerile nu sunt cadru ontologic pentru exercitarea drepturilor, ci sunt costuri asumate voluntar pentru beneficierea de servicii publice; ca orice costuri, sunt negociabile şi schimbabile; retorica unor constrângeri intangibile şi necesare are menirea să maximalizeze profitul indivizilor de stat. Matricea exercitării drepturilor nu se autospecifică, iar indivizii o pot schimba dacă aparțin unui grup influent. În războaie de apărare e vorba atât de a proteja comunitatea, $statul_1$, cât şi de a proteja indivizii de o amenințare la adresa unei entități ($statul_2$) care le furnizează resurse şi servicii contra cost.

Polarizarea proprietății în sisteme socio-economice este legică; o anumită depolarizare este asigurată printr-un pol major, aflat sub controlul contribuabililor deoarece este public, şi care controlează potențialii poli privați. Pe de altă parte, o minimă dreptate distributivă poate fi acceptată de marii proprietari ca mijloc de prevenire a jafurilor sau revoluției.

Conceptul de dreptate este dependent de legi, reguli în vigoare. Sintagma "legi nedrepte" se referă la legi promovate sub influența dimensiunii individuale şi de grup a binelui public, care induc/facilitează jaful sau accentuează inegalitatea schimburilor dincolo de pragul acceptat în absența legii respective.

Echitatea şi egalitatea în ce priveşte distribuția resurselor nu pot fi atinse. Un consumator acceptă o resursă oferind altele la schimb doar

dacă valoarea resurselor/serviciilor obținute este mai mare decât cea a resurselor serviciilor furnizate. Ambii parteneri ai schimbului sunt simultan atât în postura de producători, cât şi de consumatori, iar schimbul are loc doar dacă pentru ambii există plus-valoare la momentul schimbului. Plus-valoarea simultan pentru fiecare este posibilă deoarece valoarea este, am văzut deja, o proprietate relațională a obiectelor, dependentă atât de obiect (anumite proprietăți intrinseci ale acestuia), cât şi de subiect (gradul de nesatisfacere a nevoilor, abilitatea de a aprecia în ce măsură resursa/serviciul îi satisface nevoile, dependentă de calitatea resursei umane a individului şi racordarea acestuia la resurse infromaționale – baza de cunoştințe şi de date). Inegalitatea este rezultat al diversității parametrilor subiectuali implicați în schimb. Prețul este acea mărime a valorii obiectelor schimbate care permite apariția plus-valorii pentru ambii parteneri implicați în schimb. Cu cât plus-valoarea cea mai mică asociată schimbului este mai mare, cu atât prețul poate varia pe un domeniu mai larg fără ca schimbul să fie blocat. În majoritatea cazurilor schimburile sunt inegale, în sensul că plus-valoarea la momentul schimbului obținută de un partener nu este egală cu cea obținută de alt partener decât din întâmplare. Un schimb este considerat echitabil dacă plusvaloarea anticipată ipotetic de parteneri se dovedeşte a fi egală cu cea reală, constată după schimb. Aceasta presupune o evaluare corectă a tuturor resurselor implicate în schimb de către ambii parteneri şi o declarare corectă a valorii anticipate. Echitabilitatea schimburilor în acest sens maximal este o excepție, ca şi egalitatea schimburilor. Deoarece fiecare SIPC urmăreşte maximalizarea fluxului de resurse şi servicii pe care le interceptează, el va adopta o strategie de maximalizare a plus-valorii proprii, ceea ce implică declararea incorectă a valorii anticipate a resurselor/serviciilor care urmează a fi primite (minimizarea ei în declarație până la limita care permite exercitarea schimbului). Micşorarea distanței dintre valoarea anticipată şi valoarea declarată, sau, la limită, egalizarea lor, poate să aibă loc din două cauze: pe de o parte, nevoi induse cultural şi altruism, pe de altă parte, o resursă umană bine formată în ce priveşte capacitatea de a accesa baza de cunoştințe şi date. Prima cauză duce la reducerea diferențelor pozitive intenționate între valoarea declarată şi valoarea reală. Valoarea cu care scade astfel plus-valoarea anticipată este realocată

satisfacerii nevoilor menționate. A doua cauză duce la reducerea diferențelor negative neintenționate dintre valoarea declarată şi cea reală. Valoarea cu care creşte asfel plusvaloarea trebuie să fie mai mică decât cea asociată investițiilor în propria resursă umană şi în accesarea bazei de date şi cunoştințe.

Jaful (agresiunea) şi schimbul sunt fenomene care duc la acumularea de capital. Capitalul este reprezentat de obiecte reale şi conceptuale cu valoare. Acumularea de capital este un fenomen legic, necesar (nu în sens normativ) în sistemele socio-economice. Acumularea de capital creşte posibilitățile de producere a resurselor şi serviciilor de către indivizii care îl dețin dincolo de potențialul SIPC, prin posibilitatea de a înființa organizații care utilizează resursă umană furnizată la schimb de alte SIPC. Acumularea continuă de capital este posibilă datorită productivității capitalului natural şi a SIPC şi duce la avansarea succesională a sistemelor socio-economice. Apariția statului$_2$ ca modul funcțional reflectă avansarea succesională a sistemelor socio-economice. Sistemele socio-economice mai avansate succesional vor exploata sistemele socio-economice mai incipiente succesional. Exploatarea constă în transfer de resurse şi servicii realizat prin jaf, schimb şi facilitarea migrației SIPC, duce la polarizarea sistemelor socio-economice (organizarea lor în serii succesionale în cadrul sistemelor socio-economice macroregionale şi global). Diverse lucruri conceptuale (de exemplu drepturile omului, sau argumentele pentru globalizare) pot fi folosite ca instrumente pentru realiştii politici în vederea controlului resurselor din alte țări, în special din cele mai puțin avansate succesional decât ale țării proprii. Conflictele dintre sistemele socio-ecnomice sunt specifice primelor faze de dezvoltare a sistemului socio-economic global, dar se vor menține atâta vreme cât agresiunea este mai eficientă în obținerea resurselor decât negocierea şi schimbul contractual.

Putem conchide că binele public real, funcțional în sistemele socio-economice, are trei componente în structură: binele oamenilor de stat, binele grupurilor dominante şi bine general (nerealizabil separat de indivizi). Binele general este un lucru conceptual, un instrument pentru atingerea binelui individual în situațiile când organizațiile private nu pot produce anumite categorii de resurse şi servicii.

Alături de binele general binele public va include, periodic şi permanent, şi bine de grup, care este un lucru conceptual instrumental pentru un grup mai restrâns decât cel național, cel mai frecvent în vedere redistribuirii într-o formă sau alta a resurselor (inclusiv prin sisteme publice de educație şi asistență medicală). Această redistribuire este inevitabilă în cazul acceptării sistemului democratic (deoarece grupul celor interesați în redistribuire poate deveni dominant), sistem care la rândul lui este singurul care permite minimizarea unui rău mai mare decât redistribuirea, şi anume acapararea puterii de către un grup sau o persoană. În mod rezidual binele public va include şi binele personal al celor care au puterea îşi asumă riscul încălcării regulilor sau profită de situațiile care nu sunt reglementate. Acest bine personal rezidual poate fi minimizat prin modul cum este structurat $statul_2$ (în special prin separarea şi controlul reciproc al puterilor) *şi* prin acceptarea constituțională şi existența controlului extern al $statului_2$ (de către toate puterile din afara $statului_2$, dar din aceeaşi țară).

În primele etape succesionale ale SSE binele public include doar binele personal (al individului dominant în grup), în etape ulterioare şi al grupurilor, şi abia finalmente binele general. Orice grup de indivizi care reprezintă resurse unul pentru celălalt se structurează ierarhic în funcție de capacitatea SIPC de a obține resurse pentru susținerea productivității proprii, corelată în primă instanță cu proprietățile intrinseci ale propriului corp. Primul bine general din structura binelui public pare să fi fost limitarea puterii individului / grupului dominant ("suveran"). Apariția acestui bine general (şi implicit a constituționalismului) a fost posibilă ca urmare a creşterii productivității SSE respectiv prin variate mecanisme (creşterea prin selecție a ponderii SIPC mai productive, fluxul de resurse din alte sisteme socio-economice mai puțin avansate succesional, adoptarea de către suveran în mod instrumental pentru atingerea binelui său individual a unui bine public structurat astfel încât să maximalizeze productivitate sistemului socio-economic (despotism luminat). Despotismul este o etapă succesională incipientă a unui sistem socio-economic național, caracterul său luminat putând eventual creşte viteza de avansare succesională.

Există permanent o tendință de restructurare a SSE național sau global în vederea reducerii polarizării distribuirii resurselor. Polarizarea şi depolarizarea distribuirii resurselor într-un SSE național poate căpăta caracter ciclic prin vot dominant reflectând interesele de grup în vederea acumulării (pro liberal) sau în vederea redistribuirii (pro social-democrat). Nici una din cele două tipuri de politici nu se poate perpetua la guvernare în condiții democratice într-un SSE cu control extern asupra $statului_2$, alternarea lor fiind legică. Dar poate exista o perpetuare social democrată susținută prin vot într-un SSE blocat în faze succesionale incipiente datorită absenței controlului extern asupra $statului_2$ şi a rolului în rețeaua succesională globală.

3 Intepretare

Sunt acum în măsură să interpretez situația SSE românesc, în particular a elementelor din Constituție semnalate la începutul acestui text, şi a modului de votare a Constituției.

Chiar dacă acceptăm că $statul_1$ este o imensă organizație publică din care indivizii umani fac parte ca cetățeni, nu o putem echivala cu țara (aspectul 2), deoarece în aceasta intră şi multe alte organizații private, cele mai importante fiind SIPC. Țara devine identică cu $statul_1$ doar în situația în care toate resursele private, inclusiv corpurile indivizilor, au fost naționalizate. Atâta vreme cât există organizații private, țara (sau patria) este un sistem mai complex decât $statul_1$. Este evident de asemenea că un astfel de sistem complex nu posedă ca proprietate emergentă suveranitate. Suveranitatea nu poate fi a unei națiuni decât în sens metaforic. Suveranitatea este o trăsătură a indivizilor umani dintr-o națiune, pe care, dacă doresc, ei şi-o pot exercita exclusiv prin intermediul unor reprezentanți; dar în urma acestei delegări suveranitatea nu rămâne, în sens ontologic, mai puțin a lor. Dacă ea ar fi recunoscută indivizilor, nimeni nu ar putea exercita această suveranitate înăuntrul unui SSE național, ci doar în raport cu alte SSE-ce naționale. Ea oricum există, prin $libertatea_1$, care este esențială practic, deoarece conştientizarea ei permite anularea semnificației costurilor de revoltă împotriva stării de fapt, ceea ce constituie cheia răsturnării oricărui regim cu accente

totalitare, ceea ce revine la anularea *raţională* a termenului C, costuri, din ecuaţia propusă de Gordon Tullock cu privire la reacţia revoluţionarului potenţial.

Renunţarea completă la terminologia holistă nu este însă potrivită în momentul actual. Alternativa, contractul, nu poate fi între cetăţeni (aşa cum se teoretizează originea statului în teroriile contractualiste) ci poate fi între SIPC şi alte organizaţii private, pe de o parte, şi o organizaţie (cu multiplele ei filiale) din structura sistemului socio-economic concepută pentru a presta servicii publice, $statul_2$, pe de altă parte. Un astfel de contract însă poate surveni fără să aibă loc dezintegrarea ţării doar într-o etapă succesională în care forţa culturală economică a indivizilor poate asigura coeziunea naţiunii doar prin conştientizarea necesităţii menţinerii binelui public, materializată în contractul explicit cu $statul_2$. Doar într-o astfel de etapă s-ar putea renunţa la organizaţia holistă $stat_1$, continuatoare a grupului de primate dominat de un lider (aspectul 3) Existenţa organizaţiei holiste naţionale este necesară, pe lângă considerentele psiho-sociale interne, şi datorită unor exigenţe externe, de dominare a altor grupuri sau de apărare (în cazul românesc programatic doar de apărare). Dar normativizarea factualului blochează avansarea succesională a sistemului socio-economic, prin urmare nu trebuie respinsă din principiu posibilitate depăşirii discursului holist în politică, ci doar condiţionarea acestei depăşiri de prezenţă unei compensări prin alte căi a ceea ce oferă abordarea holistă (o integralitate accentuată a sistemului socio-economic naţional).

SSE românesc este într-un stadiu succesional relativ incipient, în pofida regimului constituţional adoptat. Felul cum au răspuns la stimuli materiali minori potenţialii votanţi ai constituţiei indică o absenţă a resurselor care nu permite exercitarea $libertăţii_2$. Într-un sistem socio-economic cu polarizare extremă a cantităţii de resurse controlate de indivizi mecanismele democratice nu pot funcţiona, iar $statul_2$ poate deveni cu uşurinţă instrument pentru grupul care controlează resursele, indiferent dacă acesta este format din capitalişti, de nomenclatura comunistă, sau de ceva între cele două. Ponderea binelui de grup şi individual în structura binelui public real pare să fie mai mare decât cea a celui general.

Deoarece grupurile de interese au motivație mult mai puternică în a se organiza pentru obținerea de avantaje din partea statului decât au contribuabilii pentru a controla statul şi limita prezența binelui individual în structura celui public, consolidarea societății civile nu poate fi lăsată exclusiv la latitudinea pieței organizațiilor neguvernamentale, ci trebuie promovată încă din legea fundamentală. Totuşi ea fost lăsată exclusiv la latitudinea acestei piețe (aspectul nr. 5), ceea ce arată că forța grupurilor de interese domină forța restului cetățenilor. Sinonimizarea dintre $statul_1$ (holist) şi $statul_2$ (aspectul 1) contribuie şi el la intimidarea cetățenilor români.

O națiune are atât proprietăți emergente intrinseci (limbă, cultură), cât şi relaționale (prin rolul în rețeaua succesională globală). Recunoaştere dreptului de acces la cultură (aspectul 4) este pozitivă deoarece va consolida producția de bunuri publice culturale, iar a celui la un mediu curat este de asemenea pozitivă pentru că permite dezvoltare politicilor care să ducă la prezervarea ofertei de servicii a capitalului natural de nivel regional şi macroregional.

Relația cu sistemele socio-economice vest-europene este în această etapă una care a depăşit simpla relație între sisteme aflate în stadii succesionale diferite (transfer unidirecțional de resurse naturale şi umane înspre vest). Aceasta deoarece există un interes în avansarea succesională mai rapidă a SSE românesc, interes manifestat prin transferul unidirecțional de resurse dinspre vest (asistență financiară) şi prin controlul extern exercitat asupra $statului_2$ în măsură să compenseze într-o anumită măsură precaritatea controlului extern național, interes care are drept substrat dorința includerii SSE românesc într-un sistem macroregional european capabil să facă față competiției globale pentru resurse cu alte sisteme socio-economice de dimensiuni macroregionale şi să stopeze fluxul de resursă umană către sistemul socio-economic al Statelor Unite, actualmente cel mai avansat succesional. Includerea într-un astfel de sistem socio-economic european nu scuteşte însă România de exodul de resursă umană către statele europene mai avansate succesional, ba chiar, în absența unor politici coerente care să faciliteze rămânerea în țară a celor mai performante SIPC, va avea loc o intensificare a fluxului, nu

neapărat în termeni de număr total de persoane, ci de performanţă medie pe persoană. Or o astfel de politică coerentă nu este în interesul clasei politice actuale decât în măsura în care aceste SIPC se înregimentează în structurile politice actuale, contribuind la obţinerea şi menţinerea puterii. Iar absenţa recunoaşterii constituţionale a necesităţii dezvoltării unui modul funcţional de control extern asupra statului$_2$, cuplată cu promovarea constituţională a hedonismului altruist, neavantajos pentru SIPC foarte performante, nu oferă acestei categorii de indivizi nici o alternativă la înregimentare, cu excepţia emigrării temporare sau permanente. Prin urmare includerea în sistemul socio-economic european va fi însoţită în condiţiile politice româneşti actuale de o provincializare cronică (oricum existentă în absenţa includerii), pentru anularea sau minimizarea căreia nu există interes nici la nivelul indivizilor din clasa politică europenă, nici la al celei din partidele de stânga româneşti. Prin urmare consider că există suficiente argumente că din punct de vedere al interesului de prezervare al bunurilor publice culturale naţionale (limbă, cultură) cea mai adecvată pentru această etapă este o fază a politicilor liberale în România, fază care să includă şi modificarea constituţiei în sensul cel puţin al specificării necesităţii controlului extern asupra statului$_2$. Pentru că un astfel de control extern este în avantajul chiar şi al beneficiarului sistemului de redistribuire dintr-un stat hedonic altruist, social, cum este România.

În ce măsură o astfel de fază liberală va urma este o chestiune care nu poate fi prezisă. Sunt pesimist în această privinţă, dar fiind că în Parlament nu s-a găsit forţa argumentativă care să ducă la includerea în noua constituţie a necesităţii controlui extern asupra statului$_2$. Aceasta indică faptul că în clasa politică domină interesele personale de accedere la putere şi nu cele de maximalizare a serviciilor furnizate către contribuabili, ceea ce pune sub semnul întrebării chiar şi onestitatea altruismului hedonic practicat de social-democraţii noştrii. Acest altruism hedonic pare să aibă, ca tendinţă majoritară, mai ales un caracter instrumental (să fie declarat, nu real), în vederea obţinerii şi menţinerii puterii. S-ar putea explica mai uşor astfel de ce social-democraţii nu au dus demersul altruist până la capăt, asigurând nu numai o redistribuire a resurselor, ci şi creşterea eficienţei acestei redistribuiri prin promovarea unui control extern asupra statului$_2$.

Cea mai nefericită situație posibilă ar fi următoarea: se promovează un fals altruism hedonic pentru a obține voturile celor lipsiți de resurse, dar în mod deliberat nu se promovează controlul asupra statului$_2$ pentru 1) a dijmui în interes personal cât mai multe din resursele celor de la care se iau, 2) a trimite doar un minim de resurse către cei către care se redistribuie, astfel încât aceştia să rămână votanți de stânga, să reacționeze rapid la stimularea cu lucruri materiale (de exemplu pentru a se prezenta la vot când se organizează un referendum), şi să fie necesar un timp cât mai mare până la manifestarea unor efecte benefice la nivelul lor în cazul în care un regim politic liberal ar surveni în mod accidental, 3) a reduce cât mai mult cantitatea de resurse a celor performanți şi implicit capacitatea acestora de promova o fază liberală a statului şi 4) a prezerva o stare generală de stadiu succesional incipient în care cei performanți (în special tinerii) vor fi incurajați fie să emigreaze, fie să intre în grupul celor care au puterea. Statul ar fi atunci un instrument de clasă şi anume al clasei politicienilor social-democrați. Nu cred că aceasta este situația, dar cred că merită luată în considerare ca posibilitate extremă.

Pot fi identificate, pornind şi de la experința ultimului referendum, câteva acțiuni ale societății civile şi organizațiilor politice care pot creşte şansele de apariției a unei faze liberale:

- Dezvoltarea sectorului privat al serviciilor de asistență socială; bisericile pot juca un rol crucial în acest sens în starea actuală a SSE românesc, alături de societatea civilă, contracarând parțial efectele altruismului hedonic, aparent doar declarativ, practicat de politicienii social-democrați.
- Vulgarizarea de către societatea civilă a necesității controlului extern asupra statului; solicitarea din partea partidelor a unei atitudini explicite în această privință.
- Accentuarea caracterului național al discursului organizațiilor politice care îşi asumă o ideologie liberală.
- Construirea unei strategii coerente de acțiune a organizațiilor politice care îşi asumă o ideologie liberală, direcționată către *persuadarea* (predominant prin seducție şi incitare) a celor lipsiți de resurse cu privire la necesitatea unei faze de acumulare de resurse care să susțină redistribuirea.

- Acceptarea de către organizațiilor politice care îşi asumă o ideologie liberală a necesității promovării unor legi care să permită controlul extern asupra modului de cheltuire a banului public de către $stat_2$.

Este de aşteptat ca teoria prezentată aici să genereze în primă instanță o critică din partea organizațiilor centrate ideologic (social-democrate sau liberale), dar în timp să favorizeze crearea unor grupuri care să o folosească pentru dezvoltarea de politici care să promoveze creşterea eficienței utilizării resurselor furnizate de contribuabili în vederea atingerii binelui general sau a celui de grup dominant democratic, şi a minimizării exportului de resurse naturale şi umane către sistemele socio-economice mai avansate succesional. Pe termen lung teoria ar putea fi folosită pentru schimbarea strategiei partidelor de la monismul ideologic la o flexibilitate axată pe tipul de măsuri adecvate situației concrete în care se află sistemul socio-economic național, indiferent de natura lor socială sau liberală, selectarea ofertei partidelor de contribuabili făcându-se pe criteriului profesionalismului în administrarea $statului_2$, nu pe cel ideologic.

Concluzii

- Suveranitatea individului este asigurată ontologic prin $libertatea_1$ sa; libertatea sa originară nu este o metaforă, ci o trăsătură fundamentală a individului uman conştient de sine; doar $libertatea_2$ este condiționată ontic; Prin urmare viața politică nu este determinată strict ontic, şi cu atât mai puțin strict economic.
- Distincția egoism-altruism este simplistă, nu reflectă scopurile determinate ale individului; este posibilă o manifestare hedonică a altruismului.
- Binele individual şi binele public au statut ontologic diferit: binele individual este o caracteristică a invidizilor (care eventual poate fi conceptualizată), în timp ce binele public este un lucru conceptual instrumental creat pentru binele indivizilor.
- Apariția constituționalismului este un rezultat al creşterii productivității sistemelor socio-economice în care apare, facilitată de poziția lor în rețeaua succesională gobală, şi are drept rezultat accentuarea productivității şi întărirea polarizării

globale.

- Binele public real are o structură în mod inevitabil heterogenă, cu elemente de bine general, de grup şi privat; structura binelui public se schimbă în timp: a binelui general şi a celui privat o dată cu stadiul succesional al SSE (creşte ponderea binelui general şi scade cea a celui privat), iar a celui de grup în mod ciclic (în vederea acumulării şi redistribuirii resurselor); efectele altor elemente contextuale asupra structurii binelui public se suprapun pe tiparele de variaţie menţionate.
- În cel mai avansat succesional (mai productiv) posibil SSE naţional relaţia dintre organizaţii private şi $stat_2$ va fi explicit contractuală şi conceptele de $stat_1$ şi apelativul de autoritate acordat $statului_2$ vor fi abandonate; nu însă şi cel de ţară, care, ca lucru, poate dispărea doar în condiţiile dispariţiei proprietăţilor emergente intrinseci ale naţiunii (limbă, cultură); poate exista, temporar, o ţară fără a exista un $stat_2$ ca proprietate emergentă structurală a sa.
- În starea actuală a SSE românesc afirmarea prin Constituţie a necesităţii controlului extern (exercitat de societate civilă) asupra $statului_2$ poate stimula consolidarea modulului funcţional care exercită acest control.
- În stare actuală a SSE românesc renunţarea la universalizarea altruismului prin $stat_2$, hedonică pentru indivizii altruişti care au promovat-o şi instrumentală pentru cei lipsiţi de resurse pe care aceşti indivizi i-au reprezentat, şi diversificare ofertei altruiste pe o piaţă privată, din care o componentă esenţială sunt bisericile, pot contribui la creşterea productivităţii sistemului socio-economic, cu implicaţii pozitive inclusiv asupra capacităţii indivizilor de a-şi exercita altruismul.
- Într-un orizont de timp în care lărgirea binelui general prin accesul la cultura va avea efecte la nivelul SIPC româneşti, adică va fi urmată, prin alternanţa politicilor liberale şi social-democrate, de o creştere marcantă a consumului şi producţiei de lucruri culturale pe o piaţă liberă, respectiv atunci când "coşul mediu al lucrurilor culturale" va avea cel puţin aceeaşi mărime monetară ca şi "coşul lucrurilor materiale", respectiv atunci când $libertatea_2$ medie va fi depăşit un prag critic, va fi probabil oportună şi renunţarea la abordarea holistă în constituţie,

coeziunea sistemului socio-economic național putând fi asigurată într-un astfel de moment exclusiv prin mijloace contractuale. Ceea ce nu înseamnă că forța statului$_2$ nu va trebui, într-un astfel de scenariu, să rămână suficient de mare pentru a putea contracara factorii perturbatori externi în măsură să dezintegreze sistemul socio-economic național şi să afecteze producția de bunuri publice naționale (limba, cultura).

- În momentul în care un sistem socio-economic național ar fi suficient de avansat pentru ca cele trei măsuri sugerate mai sus să fie stipulate în structura lucrului cultural "Constituție" individul uman din structura acelui sistem socio-economic ar fi complet eliberat din captivitatea organizațională a statelor$_1$, promovată de structura tuturor constituțiilor naționale actuale, dar în grade diferite, reflectând stadiile succesional în care se află sistemele socio-economice naționale respective.

---

[9] Textul a fost elaborat în cea mai mare parte în noiembrie-decembrie 2003.

[10] De exemplu stat$_1$ în Art. 1 alin. 1: "România este stat național, suveran şi indivizibil" cuplat cu Art. 3 alin. 1 "Teritoriul României este inalienabil", iar stat$_2$ în Art. 1 alin. 4 "Statul se organizează potrivit principiului separației şi echilibrului puterilor î...ş", sau în Art. 43 alin. 1 "Statul este obligat să ia măsuri de dezvoltare economică î...ş". Pentru o discutare a distincției stat$_1$ – stat$_2$ din perspectiva dreptului constituțional, a se vede de exemplu Vrabie, G., 1995, Drept constituțional şi instituții politice contemporane, Ed. Team, Iaşi

[11] Art. 1 alin. 1 cuplat cu Art. 3 alin. 1 (nota 1) şi cu Art. 3 alin. 2 "Frontierele țării sunt consfințite î...ş" sau cu Art 4 alin. 2 "România este patria î...ş"

[12] În formularea acestor simptome şi a obiectivului meu am utilizat o serie de presupoziții şi termeni pe care nu este locul să le explicitez aici, atât din considerente de spațiu disponibil, cât şi din dorința de a menține articolul la un nivel nu foarte tehnic.

[13] Iliescu, A. P., 2002, Introducere în politologie, Ed. Bic All, Bucureşti, p. 34

[14] Searle (2000)

[15] Distincția ontologic-ontic este cea fenomenologică

[16] O analiză a realismului lui Heidegger este făcută de Glazebrook (2001)

[17] Iar intenționalitatea husserliană poate fi interpretată ca gândire nelingvistică în vederea atingerii unor scopuri.

[18] "Small but vague and unspecified number", în Searle (1958)

[19] Această teorie rezistă celor patru obiecții pe care Russel le aduce teoriei referinței directe a numelor proprii, aşa cum sunt menționate de Lycan (1999).

1. <u>Obiecția 1: problema referirii la neexistenți</u>; Răspuns: "James Moriarty is bald" este un lucru lingvistic, dar nu este o parte dintr-o obiectificare, deşi poate fi prezentat ca parte dintr-o obiectificare. Neexistenții există ca lucruri lingvistice, dar nu funcționează ca nume (nu există lucruri la care se referă) decât într-o lume posibilă.
2. <u>Obiecția 2: problema existențialelor negative</u>; Răspuns: "Pegasus does not exist" înseamnă că lucrul lingvistic Pegasus (care există ca lucru lingvistic) este nume doar într-o lume posibilă (nu există un lucru nelingvistic la care se referă, ci doar un lucru posibil

la care se referă).

3. Obiecţia 3: cum pot fi contingente şi informative afirmaţii de tipul “Samuel Longhorn Clemens este Mark Twain”; Răspuns: afirmaţia este contingentă deoarece numele lucrului este dat de doi vorbitori în mod independent (părinţii lucrului şi lucrul însuţi), şi afirmaţia e informativă deoarece aflăm că două nume diferite se referă la acelaşi lucru, ceea ce ne permite să reunim cele două seturi de descripţii prin care aveam acces la lucrurile la care se referea numele (în acest caz nu puteam avea acces prin praxis) într-un singur obiect al vorbitorului.
4. Obiecţia 4: problema substitutivităţii; Răspuns: “Albert believes that Mark Twain has a pretty funny middle name” este falsă doar în măsura în care Albert nu ştie că lucrul la care se referă Samuel Longhorn Clemens se mai numeşte şi Mark Twain. Dar dacă Albert nu ştie aceasta, el nu ar fi putut substitui numele, aşadar el nu ar fi putut să ajungă la crezământul de mai sus. Opacitatea apare doar când creăm un lucru lingvistic (propoziţia “Albert ...”) conform căruia un lucru nelingvistic (cel la care se referă numele Albert) foloseşte un nume pentru un lucru nelingvistic (cel la care se referă Mark Twain) pe care el de fapt nu îl foloseşte.

[20]Searle (2000, p67): “Deși e ușor să gândești în cuvinte, e greu să gândești în oameni, munți, etc., pentru că au prea multe trăsături irelevante şi sunt prea greu manevrabile”. Dar problema nu e că au prea multe trăsături irelevante, ci că nu poți comunica nimic dacă gândești cu aceste lucruri. O astfel de gândire este una strict personală. Sau Searle, 2000 (p15): “Pentru a afirma existenţa unui fapt brut ne este necesară instituţia limbajului, dar trebuie să facem diferenţa între faptul brut şi afirmare sa”. Dar faptul neafirmat nu mai este decât o experienţă nelingvistică incomunicabilă a persoanei, o întâmplare nelingvistică despre lucruri.

[21] Nu îmi propun aici o incursiune în problema originii limbajului; aceasta oricum ar fi secundă în raport cu constatarea existenţei limbajului; prin urmare constat existenţa limbajului ca lucru în lumea extinsă. În acest context achiziția obiectului personal este un proces de internalizare, eventuala lui îmbogățire creatoare cu noi descripţii fiind asociată procesului de externalizare.

[22] Obiectele colective sunt aşadar bunuri publice.

[23] Dar “faptul că realitatea îşi are temeiul, ontologic vorbind, în fiinţa Dasein-ului nu vrea să spună că realul nu ar putea să fie ceea ce el este în el însuşi decît dacă Dasein-ul există şi atîta vreme cît el există. Desigur, doar atîta vreme cît Dasein-ul este, deci atîta vreme cît este ontic posibilă înţelegerea fiinţei, „există” fiinţă. Dacă Daseinul nu există [...] fiinţarea intramundană, la rândul ei, nu poate fi des-coperită şi nici nu poate să rămînă în starea de ascundere. *Atunci* nu se va putea spune nici că fiinţarea este şi nici că ea nu este. Însă *acum*, cîtă vreme este o înţelegere a fiinţei şi o astfel de înţelegere a simplei-prezenţe, se poate spune foarte bine că *atunci* fiinţarea va continua să fie.” (evidenţieri conform textului original, Heidegger 2003 p284)

[24] Searle, 2000, p55.

[25] Abordări pur economice ale producţiei de cunoaştere, dar şi evoluţinist economice, există, însă nu le-am utilizat aici în mod direct (de ex. Loasby 2000, Angner 2002)

[26] De remarcat implicaţiile acestui fel de a vedea lucrurile asupra obiecţiei lui Kim (1988) asupra epistemologiei naturalizate (prin reducere la psihologie şi lingvistică) a lui Quine (1969). Kim arăta că epistemologia este esenţialmente normativă, în timp ce epistemologia naturalizată îşi pierde acest caracter prin faptul că devine ştiinţă. Problema nu este însă asociată normativităţii, ci părţii din lume căreia ei i se aplică.

[27] Atunci când nu le este acceptat ca o trăsătura ontologică, precum în cazul lui Putnam în “After Metaphysics, what?”. Această tactică foarte economică, mai degrabă negativă, nu încearcă să explice situaţia (ilustrativă în acest sens este afirmaţia “world isn’t a product. It’s just the world", sau principiile care afirmă că normele şi standardele sunt independente de opiniile majorităţii persoanelor cu autoritate la un moment dat, dar şi că normele şi standardele

sunt produse istorice). Tactica negativă pare a fi o constantă a realismelor nu forte tari, o găsim de ex. şi în Newton-Smith (1993)

[28] În acelaşi timp eseul poate fi privit şi ca o replică la afirmaţia că nu se poate construi o etică pe baze fenomenologice. În acest eseu se găseşte de fapt schiţa unei etici pe baze fenomenologice.

[29] Premizele de tipul doi pot fi derivate din premize factuale. Spre exemplu, Wittgenstein (1992) distinge între judecăţi relative de valoare ("Acesta este drumul bun spre Granchester") şi judecăţi absolute de valoare ("Trebuia să fi vrut să te porţi mai bine"). În timp ce primele judecăţi pot fi reduse la enunţuri factuale ("Acesta e drumul bun pe care trebuie să îl urmezi dacă vrei să ajungi la Granchester în cel mai scurt timp"), "nici un enunţ factual nu poate fi sau implica vreodată o judecată de valoare absolută". Premizele de tipul doi ar fi, în termenii lui Wittgenstein, judecăţi relative de valoare, în timp ce premizele de tipul 1 ar fi judecăţi absolute de valoare.

[30] Al doilea aspect major care interesează este cum trecem de la o etică personală la una interpersonală.

[31] În măsura în care nu considerăm mai oportun să renunţăm la aceste demers, urmând pe Witgenstein (op. cit. Etica ar trebui să se ecupe doar de judecăţi de valoare absolute, dar aşa ceva nu poat fi scris, deoarece "cuvintele noastre nu exprimă decât fapte").

[32] Moore (1997); pentru Moore Y din premizele de tipul 2 este bun ca mijloc, X din premizele de tipul 1 este bun ca scop, iar etica este o cercetare cu privire la ce este bun (ca scop).

[33] Pe Moore nu-l interesează cum sunt cunoscute, deoarece consideră că nu felul cum cunoaştem o propoziţie întemeiază adevărul acesteia; intuiţionismul lui Moore e diferit de intuiţionismul moral al unor deontologi ca Prichard, pentru care intuiţia se manifestă direct la nivelul mijlocului utilizat pentru atingerea scopului (adică la nivelul lui Y, în silogismul prezentat).

[34] As vrea sa subliniez că aici mă refer la bun ca adjectiv (eng. good), nu la bine ca substantiv (eng. the good). Moore consideră că binele este definibil extensional (prin lucrurile bune). În ce mă priveşte consider că este un obiect conceptual, o reificare a adjectivului bun (dintr-o astfel de perspectivă propoziţia "the good is good" nu mai este tautologică)

[35] Mai târziu am realizat că sunt nu ale persoanei, ci ale lumii care permit constituirea eului.

[36] Acesta este un nivel intramundan de alegere, de a ramane în lume sau nu. În timp ce sinele transcendent funcţionează ca scop pentu a intra in lume. Toata aceasta argumentaţie trebuie sa fie inclusa ulterior nivelului cel mai profund, cel fenomenologic. Şi abia ulterior ei vine nivelul obiectivant, pe care l-am tratat ca primul in capitolul anterior. Iar în final va fi nivelul politizant, cel din eseul despre "lan-ul fiinţei".

[37] Bunge (1989)

[38] Searle (2000)

[39] În treacăt fie spus, nici galben, dat de Moore ca exemplu de proprietate intrinsecă, azi nu mai este considerat aşa, ci, în urma dezvoltării cunoaşterii ştiinţifice, e considerată o proprietate dependentă de observator. Ceea ce a rămăs intrinsec în ce priveşte pe galben este doar lungimea de undă a radiaţiei emise/absorbite de obiect.

[40] La o astfel de punere a problemei Wittgenstein (1992) probabil că n-ar fi subscris, deoarece nu îşi putea imagina că lumea nu există

[41] Totuşi merită menţionat că neacceptarea scopurilor tale determinate poate apărea şi ca o decizie de bun simţ comun, de exemplu dacă eşti silită sau silit să fi doar un instrument pentru realizarea scopurilor altor persoane; libertatea de a muri nu poate fi smulsă. Dacă bunul "corpul meu" nu mai îmi aparţine, pot totuşi decide ca acesta să dispară. O salvare paradoxală, în ton cu statutul sinelui: doar el este de neatins, proprietate (posesie fiindă) pură. Dintr-o astfel de perspectivă între a avea şi a fi nu este o diferenţa esenţială, iar agresiunea asupra proprietăţii private este un tip de agresiune asupra fiinţei omului.

[42] Dennet (1998)
[43] de exemplu Axelrod (1984), Sober şi Wilson (1998), sau Rosas (2002)
[44] Suveranitatea nu poate fi a unei națiuni decât în sens metaforic. Suveranitatea este o trăsătură a persoanelolr dintr-o națiune, pe care, dacă doresc, şi-o pot exercita exclusiv prin intermediul unor reprezentanți; dar în urma acestei delegări suveranitatea nu rămâne, în sens ontologic, mai puțin a lor. Deşi formal nerecunoscută, suveranitatea persoanelor oricum există, prin libertatea$_1$ lor. Libertatea$_1$ care este importantă practic, deoarece conştientizarea ei permite anularea semnificației costurilor de revoltă împotriva stării de fapt, ceea ce constituie cheia răsturn`rii oricărui regim cu accente totalitare. Aceasta revine la anularea *rațională* a termenului C, costuri, din ecuația propusă de Gordon Tullock cu privire la reacția revoluționarului potențial.
[45] A se vedea incitanta analiză a lui Hoppe (1989)
[46] Aici e vorba despre subsisteme ale eului propriu, în sens ontologic.
[47] Pentru domeniul de interes al ecologiei umane a se vedea Georgescu, D., V. Iordache, M. Botezatu, 2001, Ecologie umană, Ed. Ars Docendi, Bucureşti
[48] Mahner, M., M. Bunge, 1997, Foundations of Biophilosophy, Springer-Verlag, Berlin; Bunge în special este un promotor fervent al sistemismului ca alternativă *ontică* la individualism şi holism. De semnalat însă că *ontologic* individualismul este de nezdruncinat; dar o dată ce indivizii acționează, se manifestă în lume, perspectiva mai adecvată este sistemismul. Pentru a putea fi înțeles complet, politicul, deoarece are în vedere *neinstrumental* indivizi umani (fie şi cel puțin unul, suveranul absolut), trebuie abordat atât ontologic, cât şi ontic.

Creație şi evoluție

Problema care a stat la originea cercetării ale cărei rezultate preliminare sunt prezentate aici a fost disputa dintre oameni cu privire la creație şi evoluție. Este omul creat de Dumnezu, sau omul a apărut prin evoluție naturală ? Această dispută nu este una scolastică, după cum ar putea sugera numărul mic de persoane care se exprimă public în România în această privință. Oamenii de fapt îşi dau un răspuns intim, în sinea lor, iar caracteristicile comportamentale depind de acest răspuns.

De multe ori, însă, răspunsurile pe care şi le dau la diferite niveluri de problematizare sunt incoerente. Voi ilustra această afirmație cu un exemplu: comunitatea studenților din facultatea de biologie a Universității din Bucureşti. În baza unui chestionar[49] s-a putut afla că peste o treime dintre studenți cred că în urma evoluției biologice a apărut cultura, iar 10% cred chiar că biologia nu este o formă a culturii. 90% la sută dintre studenții respondenți sunt reducționişti; pentru ei fenomenele biologice pot fi explicate prin fenomene fizice şi chimice. Coroborând acest fapt cu ceea ce am văzut că se crede despre biologie, rezultă că mulți respondenți ar trebui să creadă că întreg domeniul biologicului poate fi explicat prin fenomene fizice şi chimice. Totuşi când ajungem în anumite zone ale umanului, respectiv la comportamentul moral, lucrurile se schimbă. 17% dintre respondenți cred că moralitatea umană nu e explicabilă biologic, iar 55% cred chiar că este explicabilă biologic doar parțial, reducționiştii "tari" fiind în minoritate. În ce priveşte sufletul, 56% dintre persoanele chestionate cred că există şi este nereductibil la fenomene biologice, 34% cred că există şi este explicabil biologic, cel puțin în mod potențial, şi doar 10% acceptă că e doar un fel primitiv de a vorbi despre ce se întâmplă în creier. Tiparul răspunsurilor pare să arate că se poate trăi cu convingeri evoluționiste şi religioase asumate simultan. Este aceasta o prostie sau este ceva rațional ?

În acest eseu îmi propun să produc schița unui discurs între ale cărui consecințe să se afle faptul că este rațional să îți asumi simultan

convingerile că omul este creat de Dumnezeu şi că omul a apărut prin evoluție naturală.

Metodă

Prezint aceste elemente metodologice pentru a uşura accesul la rezultate, deşi în fapt ele fac parte din rezultate şi nu pot fi înțelese complet decât după parcurgerea rezultatelor.

Nu poate fi produs un discurs satisfăcător care să se limiteze la a da seamă de religie şi ştiință, separat de alte tipuri de discursuri, pentru că religia şi ştiința nu au doar relații directe, ci şi mediate de alte entități culturale. Prin urmare trebuie să ne propunem să înțelegem toate tipurile de entități culturale, ca tipuri ideale.

Patru exigențe constrâng elaborarea discursului care să dea seamă de toate tipurile de discursuri: 1 posibilitatea înțelegerii structurii lor la un moment dat, 2 posibilitatea înțelegerii schimbării în timp a structurii lor interne şi 3 posibilitatea înțelegerii acestor posibilități şi 4 posibilitatea înțelegerii noului discurs. Prima exigență poate fi satisfăcută printr-un metadiscurs; acesta este un tip de discurs ştiințific care nu ne interesează aici[50]. A doua exigență poate fi satisfăcută printr-un alt fel de discurs ştiințific, unul evoluționist. Ne interesează aici discursul evoluționist prin câteva aspecte de conținut ale sale şi, mai ales, prin condițiile sale de posibilitate. Celei de a treia exigențe îi răspunde o teorie transcendentală. Regresia la infinit (căutarea condițiilor de posibilitate ale teoriei transcendentale printr-o altă torie, etc) către care riscă să ne împingă spre a patra exigență este blocată prin modul de înțelegere a ansamblului discursiv. Vom constata că există raportări inverse la teoria transcendentală, din partea celorlalte tipuri de discursuri, care dau seamă de posibilitatea sa, deşi nu în sens transcendental, ceea ce înseamnă că teoria transcendentală dă seamă de ea însăşi şi de modificarea structurii sale în timp.

O presupoziție de care avem nevoie în acest moment este aceea că valorile fundamentale ale entităților lumii sunt sacrul, frumosul, binele şi adevărul. De ce sunt acestea voi arăta ulterior. Folosim

această presupoziție pentru a afirma că toate tipurile de discursuri sunt elaborate pentru a exprima un adevăr, prin însuşi faptul că sunt discursuri, dar adevărul respectiv este în vederea deschiderii accesului la alte valori, în funcție de tipul de discurs. Tabelul de mai jos arată tipurile ideale de discursuri, criteriul lor de identitate şi nivelul de aplicare în lumea fenomenologică (global – la întreaga lume, eventual cu implicații regionale, regional – doar la nivelul unor elemente structurale ale lumii fenomenologice).

Tip de discurs	Nivel de aplicare		Criteriu de identitate			
	global	regional				
Religios	x	x	A	întru	sacru	(S)
Artistic	x	x	A	întru	frumos	(F)
Moral	x	x	A	întru	bine	(B)
Ştiințific	-	x	A	întru	adevăr	(A)
Transcendental	x	-	A	întru	S, F, B, A	

Evoluția instituțiilor: A întru A

Am avea aşadar cinci tipuri ideale de discursuri, prin care putem modela structura adevărului ca ansamblu. Pentru a avea o imagine completă a structurii adevărului ar trebui să evidențiem şi relațiile dintre aceste tipuri de discursuri. De asemenea, componentele structurale ale adevărului (părți şi relații) trebuie să permită funcționarea adevărului, adică trebuie să facă posibilă propria sa evoluție.

Dintre subtipurile discursurilor identificate ne interesează aici doar cel evoluționist, subtip al discursului ştiințific, pentru că ne permite o reprezentare a funcționării adevărului[51]. Evoluția culturală şi a instituțiilor dă seamă factual de modificarea în timp, ontică, a adevărului discursurilor religioase, artistice, morale, ştiințifice şi transcendentale. Descrierea evoluției culturale şi a instituțiilor este o chestiune de cercetare ontică, dar o menționăm aici pentru că ea explică apariția conflictelor dintre persoanele care utilizează diferitele tipuri de discursuri[52].

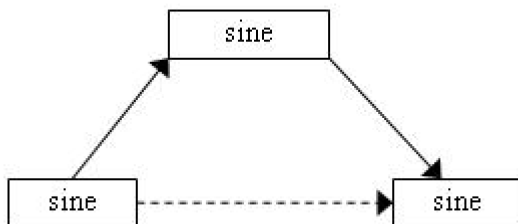
Rezultatele obținute până acum sunt următoarele:

- Elemente pentru o teorie transcendentală (TT)
- Perspectivă dintre TT spre religie
- Perspectivă dinspre TT spre artă
- Perspectivă dintre TT spre ştiinţă
- Perspectivă dinspre ştiinţă spre TT
- Relația dintre ştiinţă şi religie.

Rezultatele prezentate mai jos trebuie privite ca preliminare, dar cred că sunt suficient de dezvoltate pentru a putea fi comunicate şi astfel supuse criticii necesare pentru dezvoltarea lor.

Elemente pentru o teorie transcendentală[53]

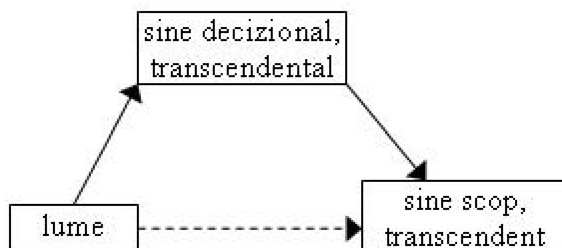
Persoana este sinele şi nu poate avea criterii de identitate, în mod principial, ci poate fi doar indicată prin împrejmuire discursivă. Sensul extramundan al ființei este sinele, iar referentul ei este tot sinele; extramundan ființa se reduce la sine, aşadar purtătorul de sens nu poate fi decât tot sinele. Structura originară a semnului ființei este următoarea:



Sensul ființei nu face parte din lume, dar face parte din ființă.

Sinele despre care, prin comunicare, se ştie nu poate fi static, parmenidian, ci doar temporalizator (dar sinele care a ales să fie temporalizator are libertatea să fie şi static – primul pas, şi poate prezenta acest stadiu din memorie). Temporalizarea înseamnă proiectare[54]. Scopul sinelui sub vălul ignoranței ontice nu poate fi decât alt sine. În căutarea celuilalt sine întâlneşte rezistența lumii, pe

care nu o recunoaşte ca sine. Celălalt sine rămâne inaccesibil, iar lumea este semn al celuilalt sine. Structura semnului ființei devine astfel următoarea:



De ce e mai degrabă ceva decât nimic ? Pentru că lumea ține de structura fundamentală a ființei. Fără lume ființa nu ar trece de primul pas al dezvoltării sale.

În absența credinței că întâlnirea lumii deschide drumul către alt sine (către Dumnezeu, dintr-o perspectivă teologică) sinele revine în sine şi abandonează lumea. *Sacralitatea* este prima determinație a lumii, în starea perplexă şi plină de credință a sinelui de găsire a lumii căutând alt sine[55]. Lumea sacră devine *frumoasă* într-o relaxare parmenidiană, contemplativă, care tinde să suspende scopul şi să prezentizeze ființa. Atitudinea generatoare de frumos este un prim pas către obiectivarea lumii şi formularea adevărului despre ea. Suspenderea scopului permite în primă instanță constatarea *binelui* lumii, prin faptul că s-a dovedit utilă pentru atingerea scopului originar. Constatarea binelui este o etapă către atitudinea obiectivantă față de lume. În urma acestei etape sinele transcendental instituie *adevărul* lumii ca semn al sinelui transcendent[56]. Prin transformarea lumii în semn are loc constituirea primei forme discursive a trecutului esențial[57]. Lumea lucru devine lume obiect[58]. După această etapă sinele se poate orienta către alegerea unor scopuri intramundane.

Valorile fundamentale ale lumii sunt aşadar sacrul, frumosul, binele şi adevărul. Ele sunt asociate unor etape ale procesului de prezentizare a eului, ale constituirii trecutului esențial originar, şi țin

astfel de dezvoltarea eului originar. Primele trei valori țin de etape antepredicative (nediscursive) ale dezvoltării eului, iar ultima este tocmai constituirea primului discurs. Frumosul este derivat din sacru; ele sunt interne derulării proiectului originar. Adevărul este derivat din bine şi ambele caracterizează etape ulterioare derulării proiectului originar, care permit constituirea primei forme discursive a trecutului esențial şi orientarea sinelui către alte proiecte.

Prin acest prim proiect s-a format eul originar al sinelui. Eul originar are un singur criteriu de identitate, şi anume lumea (nestructurată). Intrarea în lume şi formarea eului sunt posibile doar prin alegerea originară a scopului transcendent, dar atingerea scopului originar este imposibilă. Credința în ființa sinelui transcendent este o necesitate ontologică pentru succesul proiectului originar. Credem în sinele transcendent ca în noi înşine. Lumea originară este mediu al credinței în celălalt sine. Dumnezeu este numele ontic al celuilalt sine, neinterpretat fenomenologic. Părți ale lumii devin mediu doar pe măsură ce le separăm de scopurile pe care le selectăm din lumea originară.

Eul poate alege alte scopuri din lume, structurând-o şi dezvoltându-se. Cu excepția sinelui transcendent, toate celelalte scopuri care structurează eul sunt mundane. Proiectele în sens fenomenologic au o structură organizațională în faza de implementare. Proiectul personal este o izomorf unei organizații cu scop ales de sine şi resurse din lume. Proiectul este un rezultat al aplicării structurii temporalizatoare a sinelui la lume. Eul este un ansamblu de proiecte personale, de organizații. Eul este, într-un mod structurat de scopuri, lumea. Lumea este proprietatea privată a sinelui. Publicul este derivabil ontologic din privat.

Viața autentică se înalță pe privirea lumii de la limita ei şi intrarea liberă în ea. Autenticitatea nu se înalță pe păstrarea ființei morții ca posibilitate. Pe aceasta se înalță raționalitatea, eficiența atingerii scopurilor, pentru că vine sfârşitul timpului. Aşteptarea revenirii Domnului (parusia) nu este analogă aşteptării morții, prin prisma faptului că ar conta cum mă port eu în vederea acestui eveniment, nu când are el loc. Dacă nu am ales să intru în lume nu am de ce să

trăiesc autentic întru moarte. Din contră, am motive să vreau să uit, să mă scufund în *das Man*. Starea de hotărâre vine din decizia de a intra în lume, liber pentru lumea sa, nu din faptul de a vrea să ai conştiință. Dasein-ul este „îngemănarea permanentă a ecstazelor timpului având ca principiu dinamic viitorul" doar prin scopul intrării în lume. Acest scop este un alt sine identic cu sine, adică Dumnezeu, din perspectiva discursului religios.

Evoluția eului are loc prin selectarea organizațiilor de tip proiect personal şi crearea de noi organizații de tip proiect. Proiectul personal major, găsirea altui sine, a lui Dumnezeu, antrenează instrumental toate celelalte proiectele din viață. Între eurile diferitelor persoane există suprapuneri inevitabile din punct de vedere ontic. De aici socialitatea eului şi inerența conflictelor, dar şi a cooperării. Proiectele comune ale oamenilor: iată forța unui popor prin care poate structura lumea. Cu efecte perverse când se uită rădăcina care le face posibile – sinele. Publicul este o modalitatea de atenuare a conflictelor, dar extinderea publicului în toată lumea sinelui desființează.

Lumea se structurează în funcție de puterea sinelui asupra părților ei. Corpul propriu este o parte privilegiată a lumii, sufletul propriu alta şi ele vor defini eul în sens comun, restrâns. Dar dintr-o perspectivă fenomenologică subiectul şi obiectele sunt părți ale eului. Eul este constituit cu părți (scopuri şi resurse) din lume şi, ca urmare, este supus constrângerilor lumii, în particular este istoric. În timp ce sinele este anistoric.

Identificarea altor corpuri duce la reluarea proiectului originar al căutării altui sine, în aceste corpuri, dar proiectul eşuează inevitabil şi de această dată. Credința în sinele transcendent se extinde asupra altor persoane, asupra sinelui altor euri. Monadologia este aplicabilă lumilor personale. De la nivelul credinței în ceilalți mai departe, teoria transcendentală este o anatomie şi fiziologie a monadelor.

Lumile persoanelor întâlnite se pot afla în următoarele stadii: al sinelui, religios, estetic, etic, ştiințific. Stadiul sinelui este nediscursivizabil, iar cel ştiințific este cel mai elaborat discursiv.

Istoric vorbind, dintr-o perspectivă evoluționistă, ne putem aştepta care primul să apară stadiul sinelui, iar ultimul stadiul ştiințific. În absența cunoaşterii relațiilor fenomenologice dintre stadii poate apărea uitarea, trecerea în delasineînțeles a unora dintre stadii, şi în special a celui al sinelui, a cărui cunoaştere nu poate fi instituționalizată printr-un discurs descriptiv direct, ci doar prin unul asimptotic.

Includerea experienței originare în trecutul originar

Experiența originară ontic este accesul la sine. Problema reconstrucției fenomenologice a lumii este de interes doar pentru sinele conştient de sine. Modul de acces la sine depinde de structura eului naiv, care a uitat sinele şi, la rândul ei, depinde de momentul istoric şi contextul dezvoltării eului. Modul de reconstruire fenomenologică a lumii după accesul la sine depinde de materia primă a lumii şi a eului naiv. Sinele devine conştient de sine dintr-o stare de eu, de temporalizare mundană, prin urmare mecanismele auto-conştientizării sunt ontice, condiționate istoric (inclusiv biologic), nu ontologice. Singurul discurs invariant istoric este cel fenomenologic, în limitele temporalității finite a persoanei. Iată de ce o teorie transcendentală şi o fenomenologie a spiritului vor trebui periodic rescrise. Forma „conceptului" pe care îl căutăm şi conținutul său, sunt inevitabil instabile. Putem decela doar linii de forță ale sale.

Explicitarea transcendentalului într-o teorie transcendentală este supusă evoluției ca discurs şi explicării ca lucru, din perspectiva unor discursuri de alt tip. Transcendentalul stabil este doar sinele. Transcendentul stabil este doar sinele ca scop. Discursurile despre transcendent şi transcendental sunt inevitabile dacă se doreşte comunicarea cu alte persoane. Această comunicare este necesară în condițiile alegerii sinelui transcendent ca scop şi al credinței în ceilalți ca sprijin intramundan pentru atingerea acestui scop[59].

Un element cheie al relației ontic-ontologic este locul eului naiv, regăsit în lume după atingerea stadiului sinelui. Ce facem cu eul naiv ca materie primă pentru construcția proiectelor eului întemeiat pe sine ? Analiticitatea vine din trecutul esențial, din memoria tăierii

lumii către sensul ființei. Negarea ei ca releventă fenomenologic o facem în temeiul identității personale, a identității eului naiv cu eul aflat în stadiul sinelui (alocăm retrospectiv sine eului nostru naiv reprezentat în trecutul esențial). Vorbim atunci de „descoperire”, nu de separare a sinelui de lume prin inventarea, crearea lui fenomenologică. Respingerea autenticității analiticității este asociată unei strategii de coerentizare a lumii cu sensul ființei. Dar această coerentizare este deformare, adaugă ceva peste tăietura inițială, săvârşită prin creație despărțitoare a sensului ființei (sinele) de lume. Prin coerentizare creația despărțitoare (a sinelui de lume) este transformată în despărțire (între sine şi lume) creatoare. Aşa a avut loc geneza sinelui transcendental (decizional), conform trecutului esențial. Despărțirea creatoare, ca fapt de a te afla pe tine în lume, stă în memorie înaintea creației despărțitoare. În omul naiv se manifestă doar faptul de a te afla în lume. În omul lucid, ulterior tăierii lumii de sine, această banală aflare în lume este interpretată ca întemeiată ontologic pe creația despărțitoare. Avem aşadar trei momente succesive în memorie: raportarea din sine neproblematică la lume, incursiunea din lume către sine, incursiunea din sine către lume[60]. Construcția trecutului esențial vine o dată cu momentul al treilea şi se face cu recuperarea trecutului neesențial ca parte din lume, ceea ce permite rememorarea experienței originare.

Spiritul

Spiritul desemneaza totalitatea componentelor semiotice ale eului, de la lumea ca semn al divinului, la texte propriu-zise, el este deci zona adevărului. „Das Wahre ist das Ganze”, ca sistem de discursuri reciproc constrângătoare. Adevărul evoluează către maxim de corespondență şi coerență percepută privat şi public. Mecanismele evoluției adevărului țin de relațiile dintre entitățile purtătoare de sens.

Adevărul are o structură multinivelară (inteligibilă prin teoria sensului), pornind de la sensul originar al ființei, într-o reconstrucție fenomenologică nefinalizabilă datorită resurselor finite şi lipsei de eficiență comunicațională a unui text foarte lung. De aici rezultă necesitatea unor fenomenologii regionale, în zonele fierbinți, riscante pentru om la un moment istoric sau altul. Disputa evoluționism –

creaționism este o astfel de zonă.

Conceptul de sens ține de relaționarea lucrurilor din lume în absența referentului. Sensul este apanajul temporalității, la nivelul trecutului esențial. Doar sinele ca sens ultim este atemporal, dar comunicarea despre sinele ca sens este temporală (primul pas al ființei este atemporal ca nerostit, dar temporal ca rostit). Întrucât universul semiotic este supus principiului incluziunii multiple[61], sensul complet al unei unități de semnificare este atât de bogat încât poate fi doar cercetat, ca şi lumea fizică.

Rațiunea[62]

Cercetarea invariantivă din ontologia fundamentală heideggeriană are în vederea structura de proiect a ființei umane (rațiunea practică; „rațiunea este acțiunea având un scop"[63], temporalitatea heideggeriană implică rațiunea hegeliană[64]). Lucrul ca resursă este invariant conform existențialilor ontologiei fundamentale, al structurilor cele mai profunde ale ființei. Acelaşi lucru poate fi privit obiectivant la un nivel reductiv, prin suspendarea proiectului căruia îi este asociat lucrul, suspendare care generează presupozițiile necesare demersului de tip ştiințific. Acest lucru cu potențial de obiectivare este supus invarianțelor categoriale deduse de Kant (rațiunea pură de nivelul intelectului), care permit constituirea obiectului, esențialmente discursiv.

"Nivelurile superioare în cadrul organizării programului fac posibil spațiul conceptual al nivelurilor inferioare"[65]. Nivelul judecăților normative face posibil nivelul judecăților descriptive.

Construirea afirmației cvasi-normative (descriptivă), trecerea de la normativ la descriptiv, se face printr-un principiu a priori normativ de deznormativizare explicabil în mod evoluționist pe criterii de eficiență. Dacă vrei să obiectivezi lucrurile rapid atunci trebuie să suspenzi aplicarea operatorului „trebuie". Suspenderea operatorului „trebuie" revine la mascarea scopului pentru care este utilă asumarea adevărului descripției respective. Din această perspectivă, normativul este mai primitiv decât descriptivul, şi se poate interpreta stadiul

actual al normativelor explicite (morala) ca o etapă evolutivă către fixarea lor descriptivă. Deci nu altruismul este atavic, ci egoismul simplu. Omenirea ar putea fi într-un proces de speciație către producerea unei ființe altruiste.

„Cum se face că ființa este concepută în primă instanță pornind tocmai de la ființarea simplu prezentă şi nu de la ființarea la îndemână ?”[66] „Se face” prin faptul că avem o normativitate a nenormativității pentru eficiență, datorită timpului finit, reflectând raționalitate în atingerea scopurilor. Descriptivitatea este un semn de creştere a raționalității, dar abandonarea stadiilor anterioare ei este un semn de scădere a raționalității.

Interpretarea structuralistă a teoriei transcendentale kantiane de către Pârvu este convingătoare, dar îmi pare că are loc o de reificare a structurii matematice. O teorie transcendentală are o complexitate mai mare decât o teorie structuralistă, deşi prin structura ei face posibilă şi o teorie matematică structuralistă. Funcția transcendentală nu este un operator, ci izomorfă cu un operator. Funcția transcendentală structurează cât se poate de concret natura, în alt fel decât un simplu formalism matematic. Termenii transcendentali au şi o încărcătură semantică. Sine, temporalitate, scop, lucru, categorii, analogii, „structura de obiectivitate ca varietate n dimensională transcendentală”[67], etc, formează, dar au şi încărcătură semantică, nu necesită stipulări semantice suplimentare pentru a fi inteligibile. Le decelăm referentul. Sunt structuri de ființă, nu doar forme de ființă. În această constă miza ontologică[68] a teoriei transcendentale[69]. În timp ce în cazul matematicii încărcătura semantică lipseşte.

Rațiunea pură (RP) trebuie să includă non-universalismul său, pentru a permite o explicare evoluționistă a RP. Acest non-universalism este inteligibil prin prisma fondării RP pe sinele personal, din care rezidă unicitatea RP şi, secund, variabilitatea ontică a RP între persoane. În fapt, probabil că ar fi de dorit o unică teorie transcendentală a rațiunii – sacrală, estetică, etică şi pură. Conceptul universal de RP este posibil ca loc geometric al structurilor transcendentale personale şi evidențiază diversitatea lor; de aici decurg consecințe politice ale teoriei transcendentale.

E necesar să existe legi empirice ale naturii, nu legea x sau legea y. Aceasta nu este o necesitate metodologică, pentru că teoria transcendentală depăşeşte distincția ontologic-gnoseologic. Condițiile de posibilitate ale legilor şi teoriilor factuale susțin o gândire de tip populațional cu privire la legi şi teorii. Mecanismele *turn-over*-ului teoriilor factuale sunt epistemico-sociale. Unitatea legică a naturii poate fi obținută doar asimptotic, prin ajustări evoluționiste continue ale teoriilor factuale, iar dacă ne extindem şi la entitățile discursive, atunci (unitatea legică) presupune constrângeri reciproce ale discursurilor, nu o teorie totală, fundațională. Chiar şi principiile regulative transcendentale pot fi ajustate, prin evoluția teoriei transcendentale, doar inevitabilitatea lor fiind asigurată.

Realitatea centrală a lumii este cea fenomenală nediscursivizată, inclusiv a discursurilor ca fenomene. Statutul obiectelor este derivat din realitatea centrală; obiectele au o realitatea imanentă prin constrângerile rațiunii pure[70].

Teorie transcendentală vs. religie

Sacrul este mediul uman fundamental, credința trebuie mereu repetată întrucât cădem mereu în fericire. Binele este un sacru împlinit, dar prin aceasta mort.

Viața este construcție de proiect, operă, care va fi judecată de Dumnezeu ca atare. Acesta este sensul religios al faptului că lumea este proprietate privată. Ştiința naturii nu poate da un sens acestui fapt fenomenologic. Doar ştința politică îl poate aborda. Pentru ea viața creştină este un mod de viață în baza unui proiect comun (fenomenologic necesarmente comun prin credința în ceilalți ca scop derivat al celui originar şi prin iubirea de ceilalți, care duc la apariția bisericii prin sacrificiu).

Repetarea credinței este ceea ce permite sinelui să se raporteze la lume fără să se uite pe sine, fără să decadă într-un simplu eu, şi fără să îşi spulbere unitatea eului în proiecte arbitrar alese, nestructurate

de un scop comun. Repetarea credinței în sinele transcendent este baza credinței mundane în ceilalți oameni şi face posibile altruismul, iubirea, socialitatea bazată pe intenții direct benefice celorlalți. Isus este primul om care a văzut acest lucru şi acesta ar putea fi sensul fenomenologic în care El este fiul lui Dumnezeu. În acest sens fiecare om care redescoperă ceea ce a descoperit El este fiul lui Dumnezeu. În sens religios însă doar El poate fi fiul lui Dumnezeu, datorită consecințelor instituționale ale apariției Lui. Respectarea acestor consecințe instituționale înseamnă respectarea oamenilor care au nevoie de Dumnezeu fără să aibă puterea de a-l descoperi singuri şi respectarea propriului sine, care nu poate avea puterea de a suporta responsabilitatea totală a lumii („Eli, Eli, lama sabahtani ?”).

Dacă am ajuns în stadiul sinelui nu vom crede în întruparea lui Dumnezeu doar în virtutea absurdului, ci în mod rațional.

Aşadar: unde este Dumnezu ? – dincolo; ce căutăm în Dumnezeu ? – sinele; care este semnul lui Dumnezeu ? – lumea; cine este Dumnezeu ? – Isus; unde mai este Dumezeu în lume ? – în ceilalți. Măreția lumească e în celălalt. Copleşitoare. Acolo e locul lui Dumnezeu în lume, iar Isus este primul celălalt.

Natura din perspectivă transcendentală este pentru om.

Teorie transcendentală vs. artă

Am văzut că frumusețea poate fi definită formal în raport cu structura eului, a lumii în sens fenomenologic. Dar în conținut ea depinde de opțiunile structurante: ce scopuri asum, ce resurse găsesc. Urâtul este posibil doar prin plonjarea intramundană ulterioară asumării unor scopuri mundane. Gustul estetic spune ceva despre structura eului personal şi despre raționalitatea persoanei.

Nu recunoaşte primatul artei asupra moralei cine nu vede posibilitatea sinelui netemporalizator, expectativ între două momente de temporalizare.

La Kirkegaard stadiul estetic are drept scop alungarea plictiselii şi

găsirea interesantului. Un astfel de stadiu estetic este posibil prin acces la frumusețea lumii nu venind dinspre sacru, ci dinspre etic. Revelarea frumuseții lumii venind dinspre etic punctează doar futilitatea angajamentului etic regional, nu şi valoarea divină a lumii frumoase. Lipseşte tocmai scopul major, în baza căruia să fie structurată viața ca ansamblu de proiecte. Statistic, descoperirea frumosului este posibil ca cel mai adesea să aibă astfel de consecințe, pentru că sinele este ascuns celor mai mulți oameni, trăitori în eu. Esteticul european pare mai mult o formă degradată de etic. Esteticul oriental, contemplativ, e mai aproape esteticul autentic.

Frumosul personal este singurul autentic, iar el se poate dezvolta doar în condițiile asumării libertății. Lumea este un obiect de artă. Estetica personală este corelată cu etica personală. Teoretizarea publică a frumosului într-o estetică interpersonală este, ca şi teoretizarea binelui, o cale de manifestare a puterii personale. Generalizarea unei teoretizări publice reflectă puterea grupală şi este marca identității grupale.

Despre raportarea teoriei transcendentale la morală am discutat în altă parte[71].

Teorie transcendentală vs ştiință

Răspunsul cu privire la cum sunt posibile matematica şi logica din punct de vedere fenomenologic a fost dat de Kant. Răspunsul pentru matematică şi logică nu este la cel mai general nivel al teoriei transcendentale, ci la nivelul rațiunii pure. Posibilitatea lui este însă mai profundă. Înțelegerea acestei posibilități o abordează Husserl, iar Heidegger o uită.

O situație încă neconceptualizată este cea a teoriilor evoluționiste. Unitățile selecției (naturale, economice, cognitive) au o structură generală: entitatea teleonomică şi resurse, deşi ontic unitățile selecției din regiuni diferite ale lumii diferite sunt una la alta. Unitățile selecției sunt eliminate prin destructurare, cel mai adesea prin dispariția entității telonomice, resursele integrându-se în altă unitate a selecției. Lupta pentru existență are loc prin suprapunerea

parțială a unităților selecției, la nivelul resurselor.

Evoluția biologică şi cea din domeniul ştiințelor socio-umane sunt conceptual contigue, lucru făcut posibil de constrângerile transcendentale. Locul transcendental al condițiilor de posibilitatea ale teoriei evoluționiste este la nivelul „ontologiei fundamentale” şi al „rațiunii pure”, după cum urmează:

- În ce priveşte unitățile selecției: 1 proiectul e structural izomorf[72] sistemului entitate teleonomică-resurse, persoana şi lumea sunt un prototip organizațional fenomenologic 2 sinele decizional – capabil să aleagă scopuri şi să identifice resurse pentru atingerea lor – constrânge criteriile de identificare a caracterului telenonomic şi a caracterului de resursă al unor entități 3 operațiile categoriale constrâng constituirea oricăror obiecte – teleonomice şi resurse, 4 Structura de proiect a eului - relațiile dintre proiecte, ierarhia proiectelor – constrânge organizarea multivelară a unităților selecței;
- În ce priveşte teoria selecției: 5 selectarea proiectelor de către sinele decizional – restructurarea eului ca o componentă a raționalității – este isomorfă oricărei selecții[73];
- În ce priveşte teoria variației: 6 scopuri alese liber de sine din lume, resurse contingent întâlnite în lume – sunt isomorfe variației; mecanismele variației sunt la un nivel ştiințific standard, care poate fi dezvoltat sub constrângerile rațiunii pure.
- În ce priveşte teoria transmiterii: 7 reutilizarea resurselor în cadrul procesului de restructurare a proiectelor eului ar putea fi isomorfă oricărei transmiteri de caractere.

Statutul ontologic al unităților selecției este subsumat celui epistemic în genere (transcendental – forma cunoaşterii), la care se adaugă condițiile empirice rezultate din cercetarea naturii, constrânse normativ de condițiile epistemice standard. Forma unităților selecției are atât statut noetic, cât şi ontologic. Avem o cogniție a priori a unităților selecției din structura fenomenologică a eului propriu, precum şi una a selecției din istoria eului propriu.

Ştiință vs. teorie transcendentală

Termenii primitivi ai teoriei transcendentale şi însăşi structura sa pot fi explicate ştiinţific,[74] dar trebuie să fim conştienţi că o astfel de explicaţie este posibilă datorită structurii transcendentale şi nu este relevant etic, chiar dacă este adevărată.

Explicarea sinelui decizional şi a temporalităţii se poate face limitat prin interpretarea lor biologizantă şi identificarea avantajelor apariţiei lor printr-o teorie evoluţionistă biologică, făcută posibilă, după cum am văzut, de însăşi teoria transcendentală[75]. Constrângerile reciproce ale discursurilor pot fi interpretate ca mecanisme de feed-back într-un sistem al competenţelor eului (cognitive, decizionale). Teoria transcendentală şi evoluţia personală pot fi abordate ştiinţific de către ştiinţele cogniţiei şi psihologia evoluţionistă[76]. Condiţionarea categorială se poate presupune că ţine de o arie funcţională a sistemului cognitiv dedicată identificării resurselor în vederea atingerii scopurilor; lucrurile fenomenale sunt resurse în lume, nu în trecutul esenţial, iar discursivizarea (conceptualizarea) lor facilitează decizia optimă de utilizare a lucrurilor prin faptul că face posibilă plasarea în trecutul esenţial, condiţie pentru elaborarea proiectelor în absenţa temporară a lucrurilor. Conceptele de spirit şi de raţiune pot fi interpretată ca emergente pe un sistem neuronal cu feed-back-uri interne pentru funcţionarea coerentă a ansamblului discursiv. Biologic vorbind, competenţa matematică e probabil derivată din competenţa transcendentală, la rândul ei apărută şi în schimbare prin evoluţia sistemului cognitiv. Structura intelectului poate fi explicată evoluţionist.

Evoluţia discursurilor explicative, de posibilitate, etc., se face sub presiunea constrângerilor de adecvare empirică şi a altor discursuri. La cele care nu au priză empirică directă se face doar prin dinamica altor discursuri (matematice, ale ştiinţelor naturii). Stabilitatea discursului creşte cu gradul de generalitate, până la cea maximă a triadei sine transcendental – lume – sine transcedent.

Creând o teorie transcendentală completă şi o teorie evoluţionistă care să explice structurile propuse de ea, va fi rezonabilă ipoteza unui izomorfism asimptotic între echivalentele noumenale ale acestor

structuri apriorice şi aceste structuri ca şi cunoscute. Pentru că teoria evoluționistă presupune aplicare la noumen, nu la fenomen, prin faptul că postulează apariția la un moment dat a omului, a structurilor transcendentale ale ființei. O teorie transcedentală evoluează sub constrângerea stării ştiințelor naturii. Stabilirea teoriei transcendentale adecvate este o chestiune de cercetare în diferite momente ale dezvoltării lumii discursive.

Lumea a treia popperiană sau lumea culturală hayekiană pot fi intepretate ca modificări ale mediului sub acțiunea organizațiilor[77]. Lumea instituțiilor$_1$ (ca organizații) este un ansamblu de entități materiale emergente social implicate în transmiterea (învățarea, modificarea) instituțiilor$_2$ ca proprietăți ale organizațiilor. O astfel de interpretare este compatibilă cu tratarea instituțiilor ca instrumente pentru organizații (caz în care avem de a face cu instituții ca entități), dar şi cu considerarea instituțiilor ca proprietăți ale organizațiilor pe baza cărora, alături de alte proprietăți, se face selecția (caz în care instituțiile nu au o realitate dincolo de cea a organizațiilor). Eul ca organizație are instituțiile internalizate, pentru sine ele sunt resurse (capital de cunoaştere) pentru derularea proiectelor proprii, dar din perspectiva unui observator extern instituțiile internalizate sunt proprietăți ale eului pe baza cărora are procesul de selecție la nivel social.

Discursurile de tip sacral, artistic, sau moral nu pot fi obiectul unei discurs ştiințific, decât prin reducere la criterii verificabile intersubiectiv, reducere principial imposibilă. Pot exista însă reduceri mai mult sau mai puțin adecvate, care să permită şi un demers explicativ de tip ştiințific (au apărut până şi teorii evoluționiste ale religiei), însă acesta este inevitabil cu valoare limitată . Adevărul discursurilor menționate este unul esențialmente privat.

Într-o abordare reductivă, discursivizarea morală, artistică, sacră complexă, presupune deja existența unui decupaj ontic. Din punct de vedere al genezei, evoluționist, discursurile publice complexe despre sacru sunt ulterioare descripțiilor cu referent intramundan. Chiar dacă este aşa, nu trebuie să uităm că obiectivarea este ultimul pas al drumului nediscursiv prin lume. Chiar dacă textul sacru complex este

apărut poate ultimul într-o ordine a timpului spaţializat, ca tip, referentul său este primul într-o ordine a ante-discursivului.

Ştiinţa are un rol instrumental la nivelul unor detalii ale lumii, teoria transcendentală are un rol instrumental la nivelul ansamblului fiinţei. Teoria transcendentală este utilă pentru întreaga viaţă ca proiect, ştiinţa este utilă pentru subproiecte ale vieţii. Teoria transcendentală, ca şi ştiinţa, este externalizată instituţional din religie, al cărei domeniu specific rămâne sacrul. O dată externalizate, discursurile de tipuri diferite coevoluează.

Publicul consumator al fenomenologiei este extrem de restrâns comparativ cu cel consumator al religiei şi ştiinţei. Publicul consumator al fenomenologiei inevitabil consumă şi ştiinţă şi religie şi, în plus, poate înţelege armonia dintre ele. Reconstrucţia fenomenologică completă a lumii este imposibilă, datorită finitudinii vieţii. De aceea fenomenologia are şi un alt rol pe lângă cel global, conturat de teoria transcendentală, şi anume un rol de prevenire a exceselor regional mundane care duc la asumarea neautentică a sensului vieţii, la dezumanizare. Iată de ce între actorii fenomenologiei şi societatea civilă poate exista o strânsă legătură. Deşi fenomenologii poate acţiona şi local, reactiv, cea mai importantă misiune a lor rămâne cea proactivă, a ontologiei fundamentale (în fapt teorie transcendentală).

Religie vs. ştiinţă

Viaţa poate fi proiectată prin valorile tututuror stadiilor, multinivelară, doar al unora, sau doar al unuia. Alegerea este a fiecăruia şi ţine de etica personală. Dominanţa ştiinţei sau a religiei reflectă puterea relativă a persoanelor care au lumi structurate exclusiv prin valoarea stadiului religios, respectiv al celui ştiinţific.

Viaţa exclusiv prin stadiul religios, mistică pură, nu este în spiritul religiei, pentru că structura textului religios foloseşte raportarea la valorile frumosului, binelui şi adevărului ca instrumentală pentru deschiderea accesului la sacru. Viaţa în stadiul religios presupune structurare multinivelară a lumii, dar subsumat sacrului.

Viața exclusiv prin stadiul științific este iarăşi formă superficială de viață. Inducerea publică a unei astfel de asumări este o politică de putere, pentru că persoanele reduse la stadiul științific sunt mult mai uşor de manipulat şi utilizat instrumental decât cele aflate în alte stadii. În stadiul științific pur, mai degrabă un tip ideal, persoana se consideră „un creier care vorbeşte"[78] ale cărui valori şi alegeri sunt determinate material, libertatea este o aparență, iar incertitudinea este doar epistemică.

Stadiul științific este o încercare de depăşire a disperării kirkegaardiene prin reducerea lumii la ştiință. Dar prin natura sa lumea nu poate fi redusă la ştiință, fiind structurată ontologic de către toate stadiile. Tentativele de reducere sunt sortite eşecului, chiar dacă sunt de înțeles prin speranța celor care o fac, şi prin ignoranța lor, ignoranță alimentată de respingerea altor stadii (de exemplu a celui religios, etic) în urma eşecului anterior al acestora în reducerea incertitudinii lumii din perspectiva lor proprie. Progresul fără recuperarea etapelor progresului nu poate duce decât la criză, şi în acest sens mesajul metodologic al dialecticii hegeliene este corect (chiar dacă dialectica este depăşită de un analogon al teoriei sistemelor).

Ştiința tinde azi să devină un proiect comun de mai mare amploare decât religia, în pofida faptului că ştiința este prin excelență regională. Această tendință are la bază, pe de o parte, simplificarea lumilor personale prin uitarea/ignorarea dimensiunilor sacrului şi frumosului şi, pe de altă parte, expansiunea prin impostură a ştiinței către fundamentarea proiectării vieții ca ansamblu (simptomatică, de exemplu, este ideea de proiectare a standardului de viață, extinderea ecologiei cu ecologismul fundamentalist).

Reflecția detaşată specifică societății de masă este necesară pentru atingerea stadiului științific, dar rămânerea aici te aruncă în vid existențial. Următorul pas în evoluția culturală va fi recuperarea angajării, discernământului şi responsabilității prin luarea în atenție simultană a mai multor stadii, iar, maximal, structurarea eurilor personale prin proiecte corespunzătoare tuturor stadiilor, operarea

existențială multinivelară, diferențiat în funcție de talentele şi resursele personale.

Aşadar este justificată încercarea de înțelegere religioasă a biologiei şi teoriei evoluționiste, şi este justificată încercarea de înțelegere biologică a religiei. Conflictul religie ştiință este unul instituțional şi inerent ontologic datorită diversității lumilor personale. Dar şi armonia dintre ştiință şi religie este inerentă ontologic, tot datorită diversității lumilor personale. Una dintre căile de a ajunge la armonie între religie şi ştiință este reconstrucția fenomenologică personală a lumii. Prin ea localizăm misiunea religiei ca fiind menținerea ontică deschisă a porților către sacru. Religia este o cale de acces mundan la sacru. Iar misiunea ştiinței este de a permite manipularea naturii. Ştiința este tehnică de acces la tehnici de manipulare a naturii. [79]

Concluzii

- Religia este un discurs public întru sacru. Zona specifică a religiei este zona perimundanului, accesibilă prin credință, a scopului vieții în ansamblul ei ca proces de dezvoltare a eului. Cei care trăiesc doar în orizont religios încearcă reducerea celorlalte valori la sacru.
- Ştiința este un discurs public întru adevăr. Zona specifică ştiinței este zona comunului, a factualului, chiar dacă extinsă cu teorii micro şi Macro[80], este zona scopurilor banale, instrumentale mici. Cei care trăiesc doar în orizontul adevărului pentru adevăr încearcă reducerea celorlalte valori la adevăr.
- Fenomenologia prin preocupările globale – prin teoria transcendentală, poate arăta coerența şi punțile dintre cele două zone. Fenomenologia este societatea civilă a lucrurilor discursive contra totalitarismelor ştiințifice, religioase, sau de orice alt tip. În baza teoriei transcendentale, este rațional să îți asumi simultan convingerile "omul este creat de Dumnezeu", ca parte a adevărului întru sacru, şi "omul a apărut prin evoluție naturală", ca parte a adevărului întru adevăr.

---

[49] Chestionarea a avut loc în toamna anului 2005 în cadrul proiectului intern de reformă RENASCENT, SP-C2005-PO4.

[50] Condițiile sale de posibilitate pot fi caracterizate printr-o teorie a obiectului; am schițat așa ceva în capitolul "Obiectul ca fapt instituțional" din eseul "Constituția captivității".
[51] Această intuiție o avut-o şi Noica, după cum rezultă din "Logica lui Hermes". Interesul lui Noica pentru biologie este menționat şi de Liiceanu în "Jurnalul de la Păltiniş" (aflăm că maestrul îi recomanda o extindere a demersului peratologic către domeniul biologiei).
[52] Constructele nu pot interacționa unele cu altele, dar pot „interacționa" prin entitățile implicate în procesul de variație al constructelor. În fapt ceea ce interacționează sunt organizațiile de producere a tipurilor respective de cunoaştere.
[53] Textele de plecare pentru construcția teoriei transcedentale sunt "Critica rațiunii pure", "Fenomenologia spiritului" şi "Ființă şi timp".
[54] Fenomenologia nu poate răspunde la întrebarea „care este sursa puterii de temporalizare a eului". Pentru aceasta a se vedea mai jos relația dintre ştiință şi teoria transcendentală.
[55] Se conturează aşadar un argument al primului scop pentru ființa lui Dumnezeu dincolo de lume.
[56] "Ființă şi timp" p361: „Privim „într-un fel nou" ființarea-la-îndemână întâlnită, şi anume ca pe o ființare-simplu- prezentă. Înțelegerea ființei, cea care călăuzea îndeletnicirea (de ordinul preocupării) cu ființarea intramundană, a suferit o conversie." Simpla prezență de tipul frumosului, care susține eticul, este anterioară simplei prezențe de tipul adevărului, care este derivată din etic.
[57] În sensul din „Ființă şi timp".
[58] În sensul din capitolul „Obiectul ca fapt instituțional" din eseul "Constituția captivității".
[59] Credința în ceilalți susține credința în Dumnezeu. Deci credința în ceilalți nu este scop determinat mundan, cum propuneam în capitolul „Credința în ceilalți ca temei al eticii" din eseul "Constituția captivității", ci mai degrabă suport mundan pentru atingerea sinelui ca scop, pentru ne-uitarea scopului originar. De aici s-ar putea tematiza conexiunea dintre teologie şi etică, în perspectivă fenomenologică.
[60] Heidegger nu a făcut distincția dintre aruncarea în lume (poate fi şi în trecut) şi intrarea în lume (întotdeauna prezent).
[61] O entitate poate face parte din mai multe entități integratoare în acelaşi timp.
[62] „Ființă şi timp"nota 19 la p320: „Chiar dacă rațiunea teoretică este înglobată în cea practică, problema existențial- ontologică a sinelui nu numai că nu îşi află soluția, dar nici măcar nu este pusă. Pe ce bază ontologică urmează să se împlinească „colaborarea" dintre rațiunea teoretică şi cea practică?" Răspunsul poate fi: pe baza unei teorii transcendentale unitare.
[63] "Fenomenologia spiritului", p25
[64] În "Fenomenologia spiritului" mişcarea fenomenologică este părăsită pentru una istoriografică, antropologică. Fără să mai vorbim de ideologizare. Dar, pe de altă parte, şi obiectivul a fost mult mai amplu decât cel al lui Kant în „Critica rațiunii pure" (CRP). Rămâne un drum de urmat, nu însă în forma aceasta, în timp ce din CRP se poate recupera mult mai mult.
[65] Pîrvu, I., 2004, Posibilitatea experienței, O reconstrucție teoretică a *Criticii rațiunii pure*", Ed. Politeia-SNSPA p193
[66] „Ființă şi timp" p437
[67] Pârvu, op. cit. p383.
[68] O teorie transcendentală completă nu este doar ontologie, ci temei formal al ontologiei, teoriei cunoaşterii, eticii, esteticii şi religiei. Ontologia fundamentală heideggeriană poate fi inclusă într-o teorie transcendentală a rațiunii. Constatăm în ontologia fundamentală neexplicitarea grijii şi neincluderea ei în lume (nu este adecvat să credem că grija nu are nevoie să fie fundată într-un sine; grija poate fi suspendată de către sine, prin dezlumire), limitarea lumii prea departe de sine, neexplicitarea MitSein-ului, cu pierderea temeiurilor conştiinței morale. Etica primează, dar ea nu vine dintr-o conştiință morală, ci din responsabilitate şi

scopurile alese după intrarea în lume. Explicitarea mai profundă a grijii implică noțiunea de scop, iar structura grijii dă conținutul temporalității.

[69] Iar distincția materialism – idealism este inoperantă.

[70] Pornind de aici se poate arăta că schița teoriei transcendentale susține inversarea inversării lanțului ființei pe care am propus-o în eseul omonim.

[71] Capitolul „Credința în ceilalți ca temei al eticii" din eseul „Constituția captivității".

[72] Trebuie precizat că nu este vorba de un isomorfism în sens strict matematic, aplicabil între discursuri formale, deoarece formele transcendentale au şi un conținut semantic. Acest amendament urmează preia critica modelelor structuraliste ale teoriilor științifice efectuată de Mahner şi Bunge (Foundations of biophilosophy, Springer Verlag)

[73] Ca ilustrare, selecția regulilor şi tehnicilor într-o firmă este o selecție într-un eu extins, prin raționalitatea top-managerului, interferată de cea a celorlalte persoane implicate în firmă.

[74] Spre deosebire de Kant în Critica rațiunii pure, p140 „Dar despre particularitatea intelectului nostru de a nu înfăptui unitatea apercepției a priori decât cu ajutorul categoriilor şi numai în acest mod şi în acest număr al lor, nu se poate indica nici o rațiune, tot astfel cum nu se poate spune de ce avem tocmai aceste funcții ale judecății şi nu altele, sau de ce timpul şi spațiul sunt singurele forme ale intuiției noastre posibile."

[75] Fără a da referințe bibliografice aici, e vorba de teorii de tip hartă a minții, teorii psihologice evoluționiste pentru explicarea apariției memoriei şi diferitelor capacități cognitive, etc.

[76] Să remarcăm că deja există o revistă de specialitate denumită "Phenomenology and Cognitive Sciences" (ISSN 1568-7759, Springer-Verlag New York).

[77] Iordache, V., 2008, Ideea de evoluție a instituțiilor la F. A. Hayek şi D. C. North, Ed. Ars Docendi

[78] domnul Searle, de ex.

[79] În completare reproduc o scrisoare către Mark A. Wrathal, din 31 mai 2006, în care am comentat articolul său „The revealed word and the world disclosure: Heidegger and Pascal on phenomenology and religious faith", Journal of the British Society for Phenomenology, 37 (1), ianuarie 2006, 75-88

As a biologist I would notice an analogy between fitness and faith. While the fittest is the most reproductively successful, the one with faith is successful in the sense that she is able to act and live in a Christian way. With respect to two supposedly desirable goals, reproductive success and Christian life, fitness and faith play a similar role. If this is the case, then faith can be subject to a similar criticism as fitness, namely that it doesn't tell us anything about the properties allowing one to be fitted, respectively to have faith. It is like a behaviorist way of putting the problem.

What does allow us to have faith?

Rationality is the capacity to reach goals. If one can reach a goal in one step, is rational to do it. Is faith a rational choice in order to reach a certain goal? Does rationality allow us to have faith?

I suspect that in a certain moment of our life we discover that loving God is a way to give up our intrinsic phenomenological solitude, and thus to reach the goal of living our lives. So it is rational to have faith, as long as one fully understands the human condition. And it is rational to not have faith as long as we understand ourselves strictly as physical (in particular biological) entities. But life probably brings most humans in situations making obvious that their souls are not reducible to biology. Only then they become reflective persons.

For such a person, loving Christ, if she chose this, is almost mundane, because Christ is palpable through the scripture. Loving the Father is more like a vector directed outside this world, is an attitude of our soul pushing us forward in the life, towards a goal.

Loving God is not a necessary step, there is not a quasi-natural law pushing people to love God. Loving God is a choice, and as a choice it makes one responsible. Another one can choose to not love God, and to fully dedicate him self to the pleasures of the everyday life, trying to forget everything about his self in the shadow of his pleasures. That the self inevitably surfaces to awareness from time to time is the tragedy of these people. I don't know, however, if this is an unsuccessful way of life from their perspective. It is *their* way of life.

Cases discussed above are the extremes. Perhaps most of the people are in between these ideal types; they love God but also sin. After all, these are the people the redemption is for.

It seems like faith is especially for the strong part of the people, and also that faith make them stronger. A strong person will desire very much from the life, and sooner or later will get into crises. These will give her the opportunity to phenomenologically find the possibility to love God and the people. But loving God and the other people means to give a lot from you without expecting anything from the other. This can be done mainly by strong people, who have something to offer. Of course, everyone has something to offer. When giving to other people one perceives herself as stronger than before.

The scripture, the church, are the instruments helping us to discover the love for God. Indeed, perhaps the scripture is a fundamental sacred text undisclosing us a view of the world. In principle someone could rediscover on its own the faith, but it would be much more painful the search for faith than when she is helped by the church. For these unfortunate people faith can arise by some kind of illumination, as a result of a tremendous good or bad personal event.

In fortunate cases when we have access to the scripture, the world is disclosed by the full text, not by separate sentences. We reach the full text by the sentences, of course. But the meaning of the each fragment of text is enriched as we put the fragment in a larger and larger context, up to the whole text. I wouldn't adopt a holistic theory of meaning, but rather a hierarchical one (following Eco). Starting from the word 'God' and going to the entire text of the scripture is a long and analytically indescribable path of the meaning formation in the soul of the reader. For sure this would deserve a phenomenological description, looking also for what have already been said in the theological literature.

So to make a critic of scripture through propositional approach is inappropriate from this perspective. But there is more to say here. Let's take biology as a discourse. It also reveals us a view of the world. The fundamental difference from scripture is that the role of biology is at a lower instrumental level than the role of scripture. The world undisclosed by biology allows us to reach everyday mundane objectives, whatever the way of life we chose. Biology makes our life easier, but doesn't make our life. While the scripture structures our life, if we chose it.

The world disclosure is a general function of the language, not limited to the religious text. What is different between texts is the level at which this disclosure takes place. Scientific texts reveal tiny regions (not in space-time, but in the phenomenological world), while the scripture reveals a big picture. It might be desirable then that the church would not try to compete with science in the tiny regions of the world, such as theory of human origin. And the scientists should honestly recognize that making recommendation for life based on scientific conclusion

has nothing to do with science itself. They can do such recommendations as persons, but then, if they care of people, they must not be ignorant about what else beside science the life of people means.

[80] Pentru sensul termenilor a se vedea eseul “Unde este Dumnezeu ?”.

Conceptul general de evoluție

„The tyranny of any single approach or single method, whether formal or historical, should be vanquished by a democracy of methods that will coalesce and separate in a continually changing pattern as old problems fade and new one arise.”

P. Suppes (1979)

Dată fiind relativa complexitate a acestui eseu precizez structura sa de la bun început:

1 Introducere

Herbert Spencer a intenționat să producă un concept *general* de evoluție, aplicabil tuturor domeniilor onticului[81], în timp ce prin teoria sa evoluționistă contemporanul său Darwin propune un concept *particular*, particular atât prin faptul că se referă doar la speciile biologice, cât şi prin faptul că evoluția ar avea loc printr-un

mecanism particular, selecția naturală[82]. La vremea lor textele celor doi au generat reacții puternice în comunitățile științifice și societățile din care făceau parte autorii, dar demersul lui Spencer este astăzi de interes mai degrabă istoric, în timp ce teoria evoluționistă a lui Darwin este la ordinea zilei. S-ar părea că un concept particular de evoluție a avut mai mult succes decât un concept general.

Pe de altă parte, astăzi când spunem „evoluție", o persoană neavizată se gândește doar la concepția lui Darwin. Acest fapt nu este în sine un indicator că evoluția așa cum a conceput-o Darwin a devenit un concept general, dar coroborarea lui cu faptul că avem abordări evoluționiste (subînțelegând, așa cum fac majoritatea oamenilor de știință: „darwiniene", selecționiste) în domenii de cercetare foarte diferite, cu un succes explicativ considerabil, ne sugerează că se acumulează tot mai multe argumente științifice că evoluția prin selecție își depășește statutul de concept particular, tinde să devină un pattern explicativ general ontic - dacă nu cumva deja este, după cum susțin entuziaștii gândirii selecționiste. Desigur, lucrurile nu sunt încă stabilizate din punct de vedere al acceptării în comunitățile oamenilor de știință. Totuși tendința este de acceptare pe scară tot mai mare, de rafinare a demersurilor teoretice, după cum o demonstrează dezvoltarea exponențială a literaturii de specialitate în cele mai variante domenii, cu apariții de noi reviste științifice și unități specializate de cercetare.

S-ar părea, așadar, că nu este prea devreme să investigăm din punct de vedere filosofic dacă ceea ce era un concept particular, evoluția biologică prin selecție naturală, a devenit, prin generalizarea structurii sale conceptuale, un pattern explicativ general ontic. Ar fi interesant de văzut apoi cum a fost posibil acest lucru: e vorba, de exemplu, de o biologizare a altor domenii științifice, sau e vorba de un pattern general care în mod accidental a fost descoperit mai întâi în domeniul biologiei ?

În acest context, pentru a fixa un obiectiv maximal demersului nostru de cercetare acceptăm cu titlul de ipoteză că există un mecanism general implicat în evoluția entităților din lume, caracterizabil în cele mai generale trăsături ale sale printr-un discurs mai degrabă filosofic

decât ştiinţific[83]. Nu ne putem propune aici să argumentăm ştiinţific că există acest mecanims, pentru că a produce aceste argumente ţine de domeniul ştiinţei. Presupunem că există, susţinuţi fiind de rezultatele ştiinţelor actuale. Dacă el există, atunci, şi numai atunci, este justificat să căutăm concept*ul general* de evoluţie. O alternativă minimală, mai simplă, dar mai puţin interesantă, ar fi fost să ne propunem caracterizarea conceptului de evoluţie aşa cum este utilizat în biologia evoluţionistă, să considerăm că teoria evoluţiei biologice este unica teorie propriu-zisă din clasa aşa ziselor teorii evoluţioniste, şi prin urmare să extragem un concept general aplicabil tuturor membrilor unei clase cu un singur membru. Această alternativă rămâne oricând la dispoziţie, în situaţia în care rezultatul analizei ne va obligca să o adoptăm.

2 Precizarea cadrului conceptual şi a presupoziţiilor

Dat fiind că ne propună să caracterizăm un concept general prezent într-o teorie (sau în mai multe, dacă rezultatul analizei va arăta că aşa stau lucrurile), este necesar mai întâi să arătăm ce înţelegem prin „general" şi ce prin „teorie ştiinţifică".

Termenul de „general" poate avea, în mod relevant pentru acest text, două înţelesuri:

1. Aplicabil la un întreg, nu doar la părţi ale sale.
2. Aplicabil la toţi membri unei clase, gen sau grup.

Dacă am căuta un concept general de evoluţie în primul sens, atunci ar trebui să arătăm că evoluţia este un proces unitar în întregul format din entităţi care evoluează. Acesta ar fi un concept general, dar ne-abstract de evoluţie (pentru că ar fi un concept aplicabil direct tuturor entităţilor care evoluează). Pentru succesul unui astfel de demers am avea nevoie mai întâi de o coerentizare ontologică a tuturor tipurilor de entităţi care evoluează, astfel încât ele să putem concepe felul în care ele pot alcătui un întreg.

Dacă ceea ce ne interesează este un concept general în al doilea sens, atunci trebuie să arătăm că modul cum este înţeleasă evoluţia este comun în teoriile evoluţioniste din diversele domenii ştiinţifice. Cum

din punct de vedere strict factual modul cum este înțeleasă evoluția în diverse domenii științifice nu poate fi comun prin însuşi faptul că e vorba de domenii științifice diferite, cu interpretări semantice diferite ale teoriilor evoluționiste, rezultă că ce putem căuta este doar un tipar comun cu anumit grad de abstractizare față de domeniul științific respectiv. O posibilitate (2a) ar fi să încercăm să obținem un concept pur formal de evoluție, aplicabil în toate cazurile. O altă variantă (2b) ar fi să căutăm un concept care să aibă şi o anumită încărcătură ontologică, şi anume să se refere la genuri de entități în raport cu care entitățile din diferitele domenii științifice sunt aşa cum sunt speciile față de gen. Această a doua variantă este interesantă pentru că recuperează ceva din miza ontologică a conceptului general de evoluție în primul sens, şi capitalizează mai bine pe conținutul teoriilor evoluționiste. Presupoziția unui astfel de demers este că se poate extrage ceva relevant filosofic şi din angajările semantice ale teoriilor evoluționiste, nu doar din structura lor.

Materia primă fiind aceeaşi, teoriile evoluționiste, putem încerca să urmărim în ce măsură se poate formula un concept general de evoluție atât în primul sens, cât şi în sensul 2b. Practic, vom încerca să obținem conceptul 2b, iar apoi vom evalua în ce măsură se poate face o coerentizare ontologică suplimentară (față de cea deja asigurată prin faptul că entitățile evoluează conform diferitelor teorii evoluționiste) care să ne asigure că entitățile respective pot alcătui un întreg. Miza acestui pas nu este doar una filosofică, ci şi una practică. Ea ne va permită să evaluăm, de exemplu, dacă are sens să vorbim de co-evoluția sistemelor socio-ecologice.

În anexa 1 fac o analiză a semnificației termenului „teorie științifică" folosind două lucări în care sunt prezentate sinteze în domeniu (Pârvu, 1981 şi Mahner şi Bunge, 1997[84]). Pornind de la această analiză, care ne oferă o imagine asupra tipologiei teoriilor ştințifice, vom putea să încadrăm teoriile evoluționiste în această tipologie şi vom avea astfel speranțe adecvate cu privire la generalitatea şi gradul de abstractizare al conceptului științific de evoluție funcțional în acele teorii.

„Evoluția" o putem înțelege prin trei feluri de teorii speciale şi,

eventual, generale, şi anume: teorii ale speciație ontologice (ca subtip al unor teorii ale dezvoltării organismelor), teorii ale selecției naturale (care să asigure fixarea speciilor ontologice şi a variantelor care diferă prin valori ale variabilelor spațiului de stare, nu prin structura spațiului de stare, în funcție de adecvarea acestor proprietăți, şi a valorilor variabilelor prin care le reprezentăm, la mediu) şi teorii ale transmiterii caracterelor. Înțelesul conceptului de evoluție depinde de modul cum ne raportăm la cele trei tipuri de teorii menționate. Spre exemplu, dacă limităm zona de aplicabilitate a conceptului de evoluție la speciație ontologică, ne limită la teorii ale dezvoltării. Evoluția în sensul teoriei sintetice a evoluției se referă la selecția naturală şi la transmiterea genetică a carecterelor, dar ignoră teoria dezvoltării (introducând în mod abuziv variația ca prim pas al selecției, deşi conceptual nu are nici o legătură cu aceasta).

În acest text mă interesează un concept general de evoluție care să surprindă toate cele trei aspecte ale evoluției, care să fie maximal relevant pentru domeniile ştiințifice în care evoluția este teoretizată şi să fie compatibil cu toate ontologiile regionale utilizate in stiintele biologice si socio-umane.

În termenii introduşi în anexa 1 teoria selecției organismelor este o teorie generală, teoria generală a selecției în lumea vie (cu unități ale selecției gene, organisme, populații, comunități) este o teorie hipergenerală complet interpretată, iar teoria generală a sistemelor este o teorie generală semiinterpretată. Situația de ansamblu a teoriei evoluționiste din domeniul biologiei poate fi caracterizată pe scurt astfel:

- Lipseşte o axiomatizare general acceptată a teoriei evoluției, chiar şi pentru componenta sa cea mai formalizată, teoria selecției naturale. În aceste condiții nu putem evalua în ce măsură un anumit model particular este o specificare a unei teorii mai generale, sau un model liber[85].
- Diferitele teorii şi modele din disciplinele care contribuie la biologia evoluționistă „oferă o imagine unificată a ştiinței, dar nu constituie o teorie generală unificată a evoluției”[86].
- „Cea mai mare parte a ceea ce este considerat o analiză

[*riguroasă, axiomatică*] a structurii teoriei evoluționiste trebuie privit ca studii preliminare ale anumitor componente ale structurii evoluționiste, în particular a clasei ei de referință".

Pornind de la efortul de sinteză al autorilor menționați ne putem aşadar aştepta ca în domeniul biologiei evoluționiste să întâlnim preponderent teorii speciale şi unele încercări de producere a unor teorii generale. Dacă aceasta este situația în biologie, cu atât mai puțin ne putem aştepta să găsim altceva decât teorii speciale în alte domenii ştiințifice (ştiințele cogniției, economie, sociologie), domenii în care modul de gândire evoluționist a început să fie aplicat în mod sistematic mai târziu decât în biologie.

După această discuție introductivă despre problematica teoriei evoluționiste, bazată pe sinteze preexistente din domeniul biologiei, ne putem orienta într-un mod structurat către caracterizarea teoriilor evoluționiste din toate domeniile ştiințifice. Ideea de crea un concept general de evoluție în acest mod pluteşte în aer în comunitatea ştiințifică, fiind de maximă actualitate[87].

Pentru extragerea conceptului general de evoluție în sensul 2 (aplicabil la toți membri unei clase) vom parcurge următorii paşi:

- Caracterizarea conceptului de evoluție în teoriile evoluționiste
  - în teoria cea mai avansată din punct de vedere al formalizării (conceptul standard). Aceasta este o teorie biologică, teoria sintetică a evoluției. Ne vom raporta la o lucrarea de autoritate din domeniu (Mayr 2004).
    - Prezentarea criticilor biologice ale conceptului standard din perspectiva biologiei dezvoltării şi a altor dificultăți care ne împing spre a consideră că organismul este unitatea elementară a evoluției, nu populația.
    - Semnalarea altor teorii evoluționiste în domeniul biologiei (evoluția sistemului imunitar, evoluția rețelelor neuronale). Ne vom raporta la lucrări de sinteză.
  - în ştiințele cogniției, epistemologia evoluționistă. Ne vom raporta la lucrări de sinteză.

- în economia evoluționistă şi evoluția culturii. Pentru aceasta ne vom folosi de rezultatele unei lucrări anterioare, Iordache (2008).

- Compararea teoriilor evoluționiste aplicabile unor domenii ontice diferite

Pentru a evalua în ce măsură este posibilă producerea unui concept general în sensul 1 (aplicabil pentru întregul care include toate entitățile care constituie clasele de referință ale teoriilor de mai sus) vom analiza demersurile de reducere ontologică a unor termeni teoretici cheie ai teoriilor evoluționiste. Cum producerea a cel puțin unui singur exemplu de ireductibilitate este suficientă pentru a stabili imposibilitatea unui concept general în sensul 1, ne vom concentra pe eforturile de interpretare reducționistă a conştiinței prin evoluția rețelelor neuronale, şi pe cele de interpretare reducționistă a logicii şi matematicii în epistemologia evoluționistă. Aceste probleme sunt direct abordate în cadrul teoriilor din ştiințele cogniției şi epistemologia evoluționistă şi vor fi discutate în subcapitolul respectiv.

Pe baza celor de mai sus vom propune în finalul un concept general de evoluție. Apoi vom testa utilitatatea acestui concept raportându-ne la cea de a treia prestație care a asigurat succesul teoriei în formularea darwinistă[88]: vom încerca aşadar să evidențiem fapte noi folosindu-ne de conceptul produs, răspunzând la întrebarea în ce măsură are sens să vorbim despre coevoluția sistemelor socio-ecologice. În final vom evalua în ce măsură realismul materialist tare asumat în capitolul de metode mai poate fi susținut în urma rezultatelor obținute, şi care ar putea alternativele.

3 Caracterizarea conceptului de evoluție în teoriile evoluționiste

3.1 Conceptul de evoluție la Mayr

Mayr (2004) ne oferă două definiții ale conceptului de evoluție: la p29 "Evoluția este modificarea în timp a proprietăților populațiilor de organisme", iar la p107 "Evoluția este cel mai bine înțeleasă ca modificare genetică a indivizilor fiecărei populații de la o generație la alta". Aceasta este poziția teoriei sintetice a evoluției prezentată de

exemplu de Dobzhansky şi colab. (1977 p8, apud Mahner şi Bunge 1998): „Evoluția este o serie de transformări ireversibile, parțiale sau complete, ale compoziției genetice a populațiilor, bazate în principal pe interacțiile cu mediul”. Această poziția este preluată şi de mulți filosofi ai biologiei, de exemplu Sober (2000, p1): „Evoluția are loc atunci când există o schimbare în frecvența genelor dintr-o populație”.

Ce anume evoluează aflăm la p107 “Indivizii evoluează? Cu certitudine nu, în sens genetic”, “Care este cel mai de jos nivel al organizării lumii vii care evoluează? Este populația”.

Mayr recunoaşte că modul cum defineşte termenul de evoluție nu este aplicabil decât populațiilor de organisme cărora le este aplicabil conceptul biologic de specie, adică organismelor cu reproducere sexuată: p72 “bacteriile nu au specii biologice, nici reproducere sexuată” . Soluția pentru evoluția bacteriilor este un concept destul de straniu de individ biologic, în dezacord cu modul standard în care este înțeles în biologie (individul nu mai este organismul, ci grupul de organisme identice): p346 ”La speciile care se reproduc asexuat individul reprezintă întreaga clonă. Acest individ este înlocuit de selecție în momentul în care ultimul membru al clonei moare”. Interpretarea termenului „specie” este aplicabilă doar speciilor cu reproducere sexuată şi este următoarea: p109 “O specie nu este un tip care poate să se modifice într-un nou tip, ci mai degrabă cuprinde mai multe populații”, p115 “Speciile şi populațiile nu sunt tipuri, nu sunt în mod esențial clase definite, ci biopopulații compuse din indivizi unici din punct de vedere genetic”.[89] Dar pentru speciile cu reproducere asexuată ontologia speciilor este alta: p219 “La organismele asexuate (...) suntem obligați să revenim la definiția de specie tipologică şi să recunoaştem aceste specii (...) prin gradul de diferențiere”.

Cu privire la statistică poziția lui Mayr este următoarea: p116 “Toate organismele şi fenomenele organice se caracterizează prin trăsături unice şi pot fi descrise colectiv numai în termeni statistici”. Cu ajutorul statisticii putem caracteriza proprietățile populației, de exemplu Sober (2000, p2); „Când unei populații îi creşte înălțimea

medie...”.

Avem aşadar 1) un discurs neunitar din punct de vedere al presupozițiilor ontologice, lucru destul de greu de acceptat pentru o singură teorie ştiințifică, şi avem 2) o înțelegere a proprietăților populațiilor ca valori medii ale unor proprietăți ale indivizilor din acea populație, în dezacord cu teoria generală a sistemelor[90].

La prima obiecție s-ar putea răspunde că teoria sintetică a evoluției are un grad mic de generalitate, mai mic decât cel al demersului darwinian, şi că ne trebuie altă teorie pentru speciile asexuate. Acest lucru nu ar rezolva de fapt problema, pentru că cel puțin pentru domeniul organismelor vii avem nevoie de o singură teorie generală, chiar dacă teorii speciale pot fi câte specii sau grupuri de specii sunt. Teoria sintetică a evoluției se prezintă pe ea însăşi ca acea teorie generală, dar încearcă să acomodeze ad-hoc dificultățile, eventual printr-o ontologie flexibilă, lucru inacceptabil. Ca răspuns la a doua obiecție, pentru păstra teoria sintetică a evoluției în forma standard, ar trebui să se renunțe la teoria generală a sistemelor, lucru inacceptabil datorită aplicabilității sale de exemplu în ecologie, de care depinde o bună parte din argumentarea evoluționistă.

Nu vom intra acum în problema unităților selecției, care va face obiectul unui text separat. Totuşi evidențiem că există argumente biologice cu privire la faptul că selecția funcționează pe multiple niveluri ale organizări sistemelor, de la gene, la celule, la organisme, la populații (în sens de sisteme formate din indivizi din aceeaşi specie, populațiile fiind entități, „indivizi” ontologici) şi la comunități (formate din indivizi, sau, după teorie, populații, ale unor specii diferite), rolul major în evoluția biologică revenind în special selecției la nivel individual. Oricare ar fi unitățile selecției, problema proprietăților statistice ale populației rămâne.

3.1.1 Critici biologice şi filosofice ale conceptului standard

Problemele majore ale teoriei sintetice al evoluției din punct de vedere biologic vin din ignorarea completă (ca urmare a absenței cunoaşterii respective la momentul elaborării sintezei) a biologiei

dezvoltării organismelor. Spre exemplu una dintre caracteristicile modului darwinian de gândire este gradualismul (Flonta 1999). Această caracteristică se bazează pe o gândire „egalitaristă” cu privire la rolul genelor în controlul fenotipului. Descifrarea structurii rețelelor de gene reglatoare a infirmat complet această presupoziție. Nu numai că existe gene implicate în reglarea proceselor de dezvoltare, dar acestea sunt organizate de o manieră ierarhică, în directă corelare cu caracterele prin care se face separarea grupurilor mari de organisme. Davidson şi Erwin (2006): „Datorită organizării ierarhice a rețelelor de gene reglatoare implicate în dezvoltare, unele tipuri de schimbări [*genetice*] afectează proprietăți terminale ale planului de organizare [*al organismelor*] aşa cum are loc în speciație, în timp ce altele afectează aspecte majore ale morfologiei planului de organizare”. Clasele de componente ale rețelelor de gene reglatoare sunt următoarele (figura 1):

1. Subcircuite inflexibile din punct de vedere evoluționist care îndeplinesc funcții cheie în constituirea părților corpului (nuclee, eng. kernels)
2. Subcircuite mici cooptate în mod repetat în diferite scopuri asociate dezvoltării (ştechere, „plug-ins”)
3. „întrerupătoare” care permit sau blochează funcționarea circuitelor în diferite contexte, acționând ca sisteme input/output (I/O)
4. Baterii de gene de diferențiere

Din schema prezentată în figura 1 se poate constata că:

- macroevoluția (în particular speciația) este prezentată ca un fenomen ce are loc în cadrul procesului de dezvoltare a organismelor
- ceea ce a fost denumit cu sintagma „constrângeri de dezvoltare” este explicat prin stabilitatea foarte mare a nucleelor rețelei de gene reglatoare
- structura genomului este omogenă din punct de vedere chimic, dar foarte neomogenă din punct de vedere funcțional (al rolului în dezvoltarea şi funcționare organismului), ceea ce impune o ajustare a concepția gradualiste darwiniană a evoluției speciilor. Mecanismele standard de variație genetică pot antrena efecte importante dacă se manifestă la niveluri diferite ale

componentelor rețelei de gene reglatoare.

Fără a intra în detalii, pe baza unor reprezentări teoretice de acest tip, cu predicții asociate confirmate empiric, acum se pot explica într-un mod negradualist exploziile de biodiversitate din anumite epoci geologice.

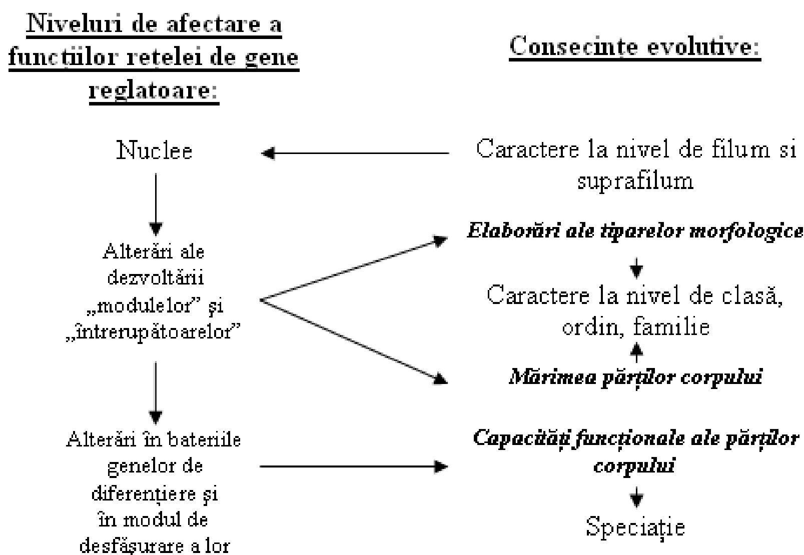


Figura 1 Tipuri de schimbări în rețelele de gene reglatoare şi consecințele lor evolutive (după Davidson şi Erwin 2006) Coloana din stânga indică schimbări în componentele rețelei; coloana din dreapta arată consecințele la care ne putem aştepta, care diferă în ce priveşte nivelul taxonomic pentru care sunt relevante (cu roşu). Structura nucleelor este un caracter la nivel de filum şi suprafilum. Schema este relevantă pentru evoluția planului de organizare al animalelor (filumurile Mollusca, Porifera, Cnidaria, Platyhelminthes, Nematoda, Annelida, Arthropoda, Echinodermata, and Chordata).

Un astfel de mod de abordare susține şi ideea că putem să acceptăm noțiunea de specie ontologică, aşa cum am caracterizat-o în capitolul de metode, întruncât mecanismele de la nivelul organismelor prin

care acestea pot să dea naştere la descendenţi cu alte caractere tind să fie descifrate, şi nu în termenii holişti, adesea teleologici, ai unor ramuri ale biologiei dezvoltării[91], ci chiar în termenii reducționismului genetic.

Că respingerea ideii de specie ontologică, şi a organismului cu unitate elementară e evoluției, duce la dificultăți se poate vedea şi dintr-o analiză exactificantă a teoriei selecției naturale, axiomatizarea lui Williams (1970), cel mai semnificativ efort făcut în acest sens până acum. Interesant că modul cum este definit „clanul" în axiomatizarea teoriei selecție naturale (Williams 1970) nu ne permite să folosim axiomatizarea sa ca argument pentru necesitatea conceptul ontologic de specie. Clanul este considerat unitatea fundamentală a evoluției şi este definit astfel: o mulțime conținând toți descendenții unei colecții de organisme fondatoare. Axioma D5 (Williams 1970 p366) este următoarea; În fiecare generație m a unui subclan darwinian D care nu este în curs de extincție există un subclan D1 astfel încât: D1 este superior restului din D pentru un timp suficient de lung astfel încât să asigure că D1 va creşte în raport cu D; şi atât timp cât D1 nu este fixat în D păstrează o superioritate suficientă pentru a asigura continuarea creşterii în raport cu D. Evoluția subclanului D este prezentată în figura 2. Rezultă că din punct de vedere formal conceptul ontologic de specie nu este necesar teoriei evoluționiste darwinene.

Daca axiomatizarea este corectă se poate stabili doar printr-o analiză textuală a lucrărilor lui Darwin, pe care o vom prezenta într-un text dedicat axiomatizărilor teoriei evoluției. Părerile sunt împărțite, dar Rosenberg (1985) o consideră bună, iar Magalhaes şi Krause (2000) construiesc mai departe pornind de la rezultatele ei. Însă putem observa că din punct de vedere biologic rămâne neexplicitat *cum* apare un anumit subclan într-o generație în condițiile în care mecanismele de variație sunt la nivel individual, nu la nivel de subclan. Este intuitiv că "undeva" trebuie să înceapă subclanul, cu "ceva", iar acest ceva nu poate fi decât un organism din tipul suclanului respectiv. Teoria selecției naturale ne explică doar cum are loc fixarea subclanului, nu şi cum apare el. Fixarea este o etapă necesară în formarea populațiilor dintr-o anumită specie de

organism, dar nu explică mecanismele ontogenetice prin care a apărut organismul din tipul nou, din specia ontologică nouă.

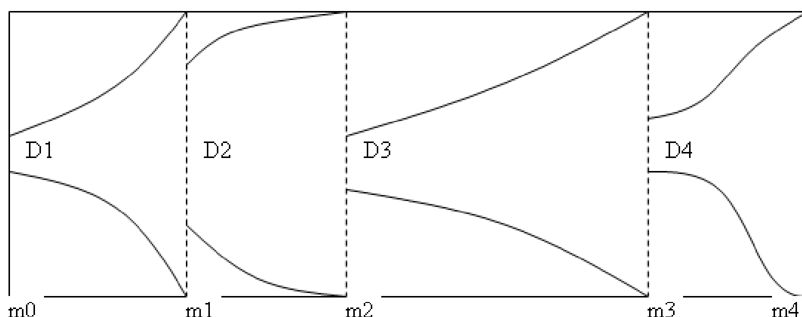


Figura 2 Evoluția subclanului D de la generația m0 la generația m4 în recontrucția lui Williams (1970).

O altă critică interesantă a teoriei sintetice a evoluției este prin faptul că face distincția dintre genotip şi fenotip. În condițiile în care procesele de dezvoltare a organismelor încep să fi elucidate devine clar că genele sunt doar unele dintre resursele utilizate în producerea organismului, a fenotipului, alături de alte resurse interne organismului şi externe organismului. În acest sens s-a avansat teoria sistemelor de dezvoltare (Oyama 1985), în care unitatea care se dezvoltă este văzută a fi nu doar organismul, ci organismul cu toate resursele sale: „Sistemul de dezvoltare [...] include nu doar genomul cu structurile şi procesele respective, ci şi relațiile intra- şi interorganismice şi interacțiile cu mediul abiotic”. Selecția se face pe baza resurselor de dezvoltare care apar în mod recurent („reliably recurring developmental resources”). Dacă acestea sunt genetice sau nu este mai puțin important, ceea ce deschide calea transmiterii extragenetice a resurselor. Unele dintre aceste resurse de dezvoltare sunt la nivelul celulei (corpi bazali, centri de organizarea a microtubulilor, gradienți chimici în citoplasmă, tipare de metilare a ADN, membrane şi organite, etc). Altele sunt în afara celulelor, dar în organism (de exemplu endosimbionții din tubul digestiv), iar altele sunt în afara organismelor (resurse de hrană, artefacte, caracteristici ecologice, structuri şi relații) (Mamelli 2001).

După Mahner şi Bunge (1997 p303) „punerea în discuție a distincției organism-mediu îi conduce [*pe cei care au promovat conceptul de sistem de dezvoltare*] la abandonarea noțiunii tradiționale de adaptabilitate (eng. adaptedness) şi stare de adaptare (eng. fitness)", şi în acest sens consideră că s-a mers prea departe cu abordarea holistă, deşi pe fond punctele de vedere enunțate de Oyama şi cei care l-au urmat surprind ceva semnificativ în problema dezvoltării. Totuşi în axiomatizarea structuralistă făcută de Magalhaes şi Krause (2000) pornind de la rezulatele lui Williams (1970) pentru a reconstrui teoria sintetică a evoluției, găsim o o definiție a organismului incluzand mediul sau, ca necesare pentru formalizarea teoriei sintetice a evolutiei. Un organism este 4-tuplu de forma (Go, Eo, Fo, Ro), unde Go este o colecție de genotipuri din genomul aceleiaşi specii, Eo este o colecție de factori de mediu, Fo este o colecție de fenotipuri, iar Ro sunt relațiiele dintre elementele F0 şi Go care dau aspectul structural al organismului. Dacă adecvarea biologică a conceptului de organism al celor doi autori este discutabilă prin prisma faptului că acum este acceptat că genotipul nu este decât o componentă a fenotipului, ideea de a considera sistemul format din organism în sens clasic şi resurse ca relevant pentru modelarea evoluției este remarcabilă.

Sugestii că trebuie să ne concentrăm pe sistemele organism-mediu vin din multiple direcții. De exemplu Badyaev (2008): **„**Poate că lacunele din teoria evoluționistă nu pot fi rezolvate înlocuind componente externe al progesului evolutiv cu componente interne [...], ci în loc de aceasta ar trebui să ne concentrăm pe natura tranzițiilor care permit sistemului organism-mediu să combine inducerea de noutăți prin dezvoltare, homeostazia şi reținerea evoluționistă a formelor deja evoluate". Dar şi din economie, în mod independent, cu propunerea de interpretare organizațională a indivizilor biologici (Khalil, menționat în capitolul 3.1.2), gândirea organizațională presupunând luarea în calcul a resurselor necesare dezvoltării organismului.

O alternativă la teoria sistemelor de dezvoltare este teoria replicatorilor extinşi, dezvoltată de filosofi ai biologiei (Sterelny şi

colab. 1996). Deşi critică în ce priveşte modul de formulare a teoriei sistemelor de dezvoltare, ea se bazează în esență pe aceeaşi idee, că organismele evoluează împreună cu elemente ale mediului extern care funcționează ca resurse. Diferențele dintre teorii nu sunt relevante pentru conturarea unui concept general de evoluție, deci nu le vom descrie aici.

Care poate fi în viitor relația dintre teoria evoluționistă şi teoria sistemelor de dezvoltare ? Mameli (2001): „On the most conservative view, current versions of evolutionary theory can remain largely unchanged as development is grafted onto them. On a second view, both perspectives are likely to require some modification to bring off this integration. Our understanding of development may have to be modified, but so too for evolutionary theory. Finally, at the other extreme, development will all but replace evolutionary theory." Din această perspectivă, ideea pe care o vom propune în capitolul 3.3, de a considera ceva echivalent sistemelor de dezvoltare ca unități ale selecției, se află în poziția 2 dintre cele trei văzute ca posibile.[92]

Să adăugăm la cele de mai sus critica interpretării proprietăților medii a indivizilor ca proprietăți ale populațiilor în sens de sisteme biologice[93]. Ce proprietăți mai rămân populațiilor pentru a caracteriza prin ele evoluția ? Doar acelea relevante pentru selecția de grup, la nivel populațional, în care populațiile funcționează ca unități ale selecției, nu indivizii. Populațiile vor fi unități ale evoluției doar în acest caz, iar organismele în toate cazurile în care ele funcționează ca unități ale selecției, ceea ce nu înseamnă că procesele la nivel organismic nu se vor *propaga* la nivel populațional (schimbarea structuri genetice, de exemplu), fără ca prin aceasta să trebuiască să respingem mecanismele de evoluție (asociate proceselor de dezvoltare) de la nivelul organismic.

În fine, să mai evidențiem şi o convergență interesantă a asumpției caracterului ipotetic al definițiilor conceptelor (Mahner şi Bunge 2007) cu unele abordări semiotice din biologie dezvoltate în contextul biologiei dezvoltării şi al teoriei selecției naturale (Weber 2000). Perspectiva semiotică, pe care o redăm succint după sursa

menționată, sugerează următoarea modalitate de găsire a obiectelor biologice: obiectele de pe nivelurile ierarhice superioare sunt găsite anterior părților lor, care sunt definite ulterior prin descompunere conceptuală. Nu există acces direct la obiectul pur – obiectul este deja un semn. Subiectul real al cercetării biologice este relația dintre obiectele semn. Obiectele biologice nu sunt identificate a priori sau prin definiție, ci derivă din procesele biologice relevante. O partiționare a fenotipului (descompunerea caracterelor) astfel ca părțile organismului să poată fi modelate în mod independent de către selecția naturală poate să existe sau nu. Aşadar părțile constitutive ale celulelor şi organismelor nu sunt în mod necesar părțile relevante funcțional. Aceste părți există numai din perspectiva unor entități de nivel ierarhic mai înalt în care joacă un rol. Conform abordării semiotice (Weber 2000), interese teoretice diferite conduc la reprezentări şi descripții diferite ale obiectelor.

3.1.2 Alte abordări evoluționiste în biologie

Fără a ne propune să epuizăm domeniul, aş vrea să subliniez în acest scurt subcapitol existența unor teorii evoluționiste asociate procesului de dezvoltare al organismelor. De obicei teoriile dezvoltării sunt percepute ca fiind în antagonism cu toeriile evoluționiste, când în fapt există teorii evoluționiste chiar pentru a explica procesul de dezvoltare. Doua exemple: teoria evoluției sistemului imunitar în procesul de dezvoltare al organismului, şi teoria evoluției sistemului neuronal central în procesul de dezvoltare al organismului. Dăm câteva detalii despre a doua teorie, întrucât este relevantă pentru teoriile evoluționiste din ştiințele cogniției, la care ne vom referi mai târziu.

Edelman (1987) propune o abordare microreductivă (bazată pe selecția grupurilor de neuroni) a felului în care sistemul nervos se autoorganizează, stochează informația şi crează tipare comportamentale, cu rezultate explicative consistente (de ex. Hadders Algra 2000). Unitățile selecției sunt grupuri de neuroni formate din câteva sute sau mii de celule cu roluri diferite (excitatorii şi inhibitorii) conexate mai puternic între ele decât sunt conexate cu celulele din exterior şi ale căror interacții interne pot fi intensificate

sau slăbite prin modificări la nivel sinaptic în urma experiențelor diferite trăite de organism.

3.2 Teorii evoluționiste în științele cogniției şi epistemologia evoluționistă. Evaluarea reductibilității biologice a conştiinței

În sens larg epistemologia evoluționistă are două programe, unul de explicare evoluționistă a structurilor cognitive, celălat de explicare evoluționistă a cunoaşterii umane, în particular a teoriilor ştiințifice (epistemologia evoluționistă în sens restrâns). Roluri majore în apariția şi dezvoltarea epistemologiei evoluționiste au avut Konrad Lorenz, Karl Popper şi Stephen Toulmin, iar în cadrul primului program a existat apoi o convergență cu psihologia lui Piaget. Teoriile comportamentaliste ale lui Skinner, care converg cu cele ale evoluției cunoaşterii, sunt de asemenea bazate pe un model selecționist. Nu vom dezvolta aici abordările acestor autori deoarece ele sunt clasice şi prezentate pe larg în alte părți (de exemplu Flonta 2004, Pârvu 1978). Există un specific epistemic al teoriilor din epistemologia evoluționistă, diferit de cel al teoriilor biologice sau al celor din economia evoluționistă şi abordarea evoluționistă a schimbărilor culturale, doar în măsura în care asigură explicarea saltului ontologic de la procese naturale la procese ale conştiinței umane în sensul în care sunt asumate în ştiințele economice şi sociale (caracterizate prin presupoziții de intenționalitate şi libertate de alegere). În absența explicării acestui salt teoriile epistemologiei evoluționiste sunt fie de tip biologic (lucrează cu ontologii naturaliste), fie de tip socie-economic (lucrează cu ontologii ce acceptă intenționalitatea şi comportamentul teleologic ca ireductibil). Dificultățile întâlnite în tentativele de reducere a conştiinței pot fi evidențiate fie atunci când conştiința este abordată direct, fie atunci când se încercarea reducerea cele mai abstracte produse ale ei, cum sunt matematica şi logica. Să vedem câteva contribuții la această chestiune din pespectiva teoriilor evoluționiste.

Mayr nu lasă neatinsă problema conştiinței (2004, p348): "Cum s-a dezvoltat conştiința umană? E o întrebare care stă pe suflet psihologilor. Răspunsul este de fapt foarte simplu: din conştiința animală !"[94], fără a furniza însă argumente pentru această poziție,

despre care lasă să se înțelegă că este un fapt științific.

Din literatura de specialitate se poate constata însă că, dacă autoorganizarea sistemului nervos poate fi explicată prin teoria evoluției rețelelor neuronale (după cum s-a menționat în subcapitolul precedent), rămâne nerezolvată problema modului cum experiența subiectivă poate fi explicată de o teorie științifică. Aceasta ar reprezenta problema grea a abordării științifice a conştiinței, în opoziție cu problema mai uşoară, care ar fi cea de a descrie cum funcționează creierul în timpul stărilor conştiente şi inconştiente (Chalmers 2005). Din punctul de vedere al lui Edelmen (1987) "o teorie științifică nu poate să reproducă (eng. „replicate") experiența (eng. „the experience") pe care o descrie sau explică … pentru avea acces la experiența („to experience") subiectivă a unui individ ("the discriminations of an individual"), este necesar să fi acel individ". Această opinie a creatorului teoriei nu a putut împiedica eforturile de găsi explicații neuronale ale sinelui şi ale experiențelor subiective (pentru un articol de sinteză a se vedea de exemplu Seth şi Baars 2005, din care cităm: „Still, subjectivity must be accounted for"). Explicațiile oferite în urma acestor eforturi sunt de tipul următor: „The qualitative feel of a conscious event is a consequence of the vast amount of information disclosed by the core by being in one state out of many possible states [...] qualia are high-dimensional discriminations that are entailed by neural activity in the core. They differ because their underlying neural systems differ. Qualia are entailed by this distinctive form of neural activity in the same way that the structure of hemoglobin entails a spectroscopic response: one is not caused by the other, rather, one is an inevitable *property* of the other"[95]. Avem de a face aşadar cu o interpretare emergentistă a conştiinței: în cadrul unei teorii *ştiințifice* experiențele subiective sunt proprietăți emergente pe grupuri de neuroni, iar formulările de mai sus nu fac decât să expliciteze această presupoziție asumată din start. Ne abținem să comentăm în ce măsură analogia dintre răspunsul spectroscopic şi qualia se poate susține, pentru că ne-am îndepărta prea mult de scopul nostru, însă vom nota că o reducere a conştiinței de acest fel nu poate conduce la o substituire a termenilor specifici conştiinței în teoriile evoluționiste te tip socio-economic sau cultural, cel puțin atât vreme cât răspunsurile spectroscopice nu vor

fi corelate într-un fel semnificativ cu, de exemplu, comportamentul maximizator de utilitate, ierarhia preferinţelor unei persoane, etc.

Rezultatele din ştiinţele cogniţiei (ramura biologică) alimentează şi programele unificatoare din psihologia evoluţionistă (Lickliter şi Honeycut 2003), miza fiind explicarea evoluţionistă a tiparelor comportamentale ale indivizilor umani. Aici are loc o convergenţă cu eforturile explicative ale iniţiatorilor epistemologiei evoluţioniste (K. Lorenz în particular), deşi metodologiile sunt complet diferite (reducţionism neuronal vs. analiză comparativă istorică).

În timp ce pentru matematicieni „miracolul potrivirii limbajului şi al matematicii la formularea legilor fizicii este un dar minunat pe care nici nu îl înţelegem, nici nu îl merităm" (Wigner 1960), pentru epistemologii evoluţionişti lucrurile sunt cât se poate de clare (Wozniak 2006): "Because we share a great proportion of genetic inheritance with the realm of animals and plants, to some degree logical and mathematical rules evolved commonly during the evolution of plant, animal as well as human cognition." Soluţia pentru înţelegerea evoluţiei matematicii şi logicii este stipularea faptului că acestea sunt componente ale realităţii externe, din care le extragem evolutiv: "The human mind was structured for the acquisition from reality of the logic–mathematics structures that underlie the whole universe and consequently of an internal representation of the external world and of its own self. Thus, these structures are, together with the intrinsic capacity for auto-organization of the human brain, the predominant driving force of the human mind evolution. Both factors are complementary." (Yunes, 2005). Ca şi la Mayr, incoerenţa ontologică nu pare să deranjeze, singurul lucru important fiind să demonstrăm forţa explicativă a ştiinţei. Această extragere a logicii din natură nu ar fi avut loc numai la om, ci şi la fiinţe vii de complexităţi mai mici: de exemplu modus-ponens poate fi găsit în bacterii, la care se manifestă prin buclele de acţiune inversă (feedback loops, Wozniak 2006). Se pare că un anumit mod de gândire, fertil dacă este aplicat cu discernământ, este aplicat simplist în graba de a trage toate concluziile posibile. Ca orice exces, nu aceasta este calea cea bună, de urmat, decât cel mult pentru o gândire „leneşă".[96]. Rezultate de

tipul extragerii matematicii din univers şi al descoperiri silogismelor în bacterii nu poate decât să facă un deserviciu epistemologiei evoluţioniste.

Totuşi găsim şi poziţii mai rezonabile, în care nu se încearcă o corelare directă a evoluţiei matematicii cu natura, ci mai degrabă prin intermediul unor abilităţi ale aparatului cognitiv: "Nonetheless, mathematics relies on cognitive mechanisms that were empirically acquired during phylogenetic evolution, and this explains their 'unreasonable effectiveness' " (Mercier, 2006). Acest mod de abordare este mai aproape ca stil de interpretările mai rezonabile trecute în revistă de Flonta (1994). Un punct care merită evidenţiat aici este efortul de interpretare cognitivistă a *a priori*-ului kantian. Pentru Piaget (apud Flonta 2004) „originea endogenă a cunoştinţelor acumulate constituie, aşadar, punctul [*său*] de convergenţă cu Lorenz, dar o divergenţă [*i*] se pare că subzistă în necesitatea de a substitui ineităţii un mecanism de continue reconstrucţii şi de construcţii lărgite prin autoreglare şi autoorganizare". Acest proces de „reconstrucţii şi construcţii" ar putea fi specific nu doar nivelului psihogenetic, ci şi celui al evoluţiei culturale. În particular el ar putea fi specific şi modului de reprezentare a structurilor transcendentale, după cum vom propune în capitolul de discuţii. Procesul ontogenetic descris de Piaget ar putea fi interpretat evoluţionist în stil Konrad Lorenz, graniţa a posteriori – a priori deplasându-se evoluţionist în procesul construcţiei structurilor operatorii ale subiectului. Dacă am adăuga la „kantianismul dinamic" al lui Piaget, o teorie a evoluţiei culturale a teoriei transcendentale de tip kantian, am avea un kantianism evoluţionist dinamic. Ce ar râmăne din conţinutul teoriei transcendentale este forma structuralistă a teoriei (de exemplu în intepretarea lui Pârvu 2004) şi funcţia ei globală de întemeiere a cunoaşterii, inclusiv a celei de tip evoluţionist şi ontogenetic.

O interpretare evoluţionistă rafinată a transcendentalismului kantian găsim la Buican (1993). „Pentru materialismul dialectic vulgar şi primitiv creierul uman nu ar fi decât o oglindă care reflectă – ca atare – realitatea lumii şi, în cele din urmă, „adevărul absolut".[97] Face referire la microfenomene (specifice fizicii particulelor, de exemplu) ca grevate de o incertitudine fundamentală datorat aparatului cognitiv

al speciei, dezvoltat pentru macrofenomene. Face distincţie între noumen absolut: cel cu care omul nu a intrat în contact filogenetic şi ontogenetic, şi noumene relative: cele aflate în raporturi cu fenomenele pe care le reprezintă. Aproximarea lor se face prin mijloace naturale şi artificiale ale cunoaşterii. Consideră (p58, în acord cu ştiințele cogniției) că „există tot atâtea lumi fenomenale câte specii biologice capabile să le cunoască într-un mod selectiv, iar în cazul speciei umane [...] este posibil să găsim atâtea lumi câți indivizi sunt”. Citează în susținerea sa pe Putnam[98]: „din punctul meu de vedere „epistemologicul” şi „ontologicul” sunt strâns legate. Adevărul şi referința sunt intim legate de noțiuni epistemice, textura deschisă a noțiunii de obiect, textura deschisă a noțiunii de referință, textura deschisă a noțiunii de semnificație şi textura deschisă a rațiunii însăşi sunt toate legate între ele”. Buican adoptă un realism probabilist, selectiv şi restrictiv: nu percepem lumea în sine şi fără îndoială nu în totalitatea ei, percepem pornind de la fenomene statistic repetabile, şi, eventual, reproductibile în anumite condiții. Un realism „bazat pe selecția în filogeneză a unui a priori ereditar”, dar şi în ontogeneză, unde trierea selectivă se face în cadrul dezvoltării individuale, în care pare să combine perspectivele lui Lorenz şi Piaget. „O dihotomie absolută între noumen şi fenomen [...] este prea rigidă şi chiar prea riguroasă în logica sa implacabilă pentru a corespunde în întregime realității mereu schimbătoare a cunoaşterii umane” (p111). Dar nu internalizează transcendental evoluționismul, considerând „procesul evolutiv – a priori improbabil”. Pe baza principiului antropic emite ideea „canalizării mutagenezei şi ortodromului evolutiv”, canalizare observabilă a posteriori.

Un domeniu înrudit cu eforturile de naturalizare a transcendentalismului este proiectul naturalizarii fenomenologiei în sensul husserlian prin ştiințele cogniției, inclusiv prin folosirea formalismelor matematice (teoria sistemelor dinamice). A condus la apariția unor reviste de specialitate, chiar dacă se recunoaşte că în fond o reducere propriuzisă este imposibilă, ci cel mult o corelare a tiparelor structurale ale celor două discipline (Zavahi 2004, Brown 2007).

Când nu forțează interpretarea, Wozniak (2006) problematizează interesant din punct de vedere evoluționist transcendentalismului lui Kant: p103 „cunoaşterea achiziționată filogenetic este construită în egală măsură de organisme şi de mediu.” p104 „a priori-ul ontogenetic este cunoaştere achiziționată filogenetic”. Aş evidenția însă că:

1. mult mai mult decât atât nu se poate spune a priori, fără o cercetare aprofundată în ştiințele cogniției.
2. din punct de vedere fenomenologic filogeneticul este secund ontogeneticului, ca reprezentare adecvată, dar derivată ontologic din experiența ontogenetică
3. formele intuiției pure pot rămâne universal valide ca roluri, chiar dacă nu ca şi conținut. Structura rămâne universală, chiar dacă conținutul poate fi înlocuit prin procesare a cunoaşterii dintr-un anumit moment, şi în acest sens demersul lui Pârvu (2004) iluminează problema. Ori asta ce înseamnă altceva decât a spune că elementele a priorice sunt descoperite prin cercetare, ca şi cele din lumea „reală”. O astfel de poziție este intelegibilă în măsura în care chiar fenomenele interne sunt înțeles ca având în spate un noumen. Ar putea exista şi o evoluție epistemică a acestor tipuri de teorii, transcendentale.

Stewart (2001) analizează relația dintre constructivism şi obiectivism în domeniul ştiințelor cogniție şi arată că „în domeniul ştiințelor cogniției paradigma obiectivistă este incoerentă cu caracterul reflexiv al acestora (prin natura sa trebuie să se raporteze şi la cunoaşterea din ştiințele cogniției).” Oiectele din ştiințele naturale sunt constituite epistemic în aşa fel încât să apară că nu sunt construite ontologic, aşa cum apar obiectele ştiințelor sociale şi umane[99]. Evidențiază că spre deosebire de paradigma neo-darwiniană standard, teoria sistemelor de dezvoltare implică re-construirea unităților selecției biologice. Ar exista o omologie între neodarwinism şi cognitivism: „genele, ca şi simbolurile, sunt constituite epistemic ca entități pur formale, ambele căpătând înțeles din relații de corespondență: genele cu caracterele fenotipice, iar simbolurile cu referenții.” În ambele cazuri se merge direct de la entitatea abstractă la referentul ultim, scurtcircuitând complet medierea materială a acestei relații. Paradigma constructivistă din ştiințele socio-umane poate fi extrapolată şi la

domeniul biologicului prin intermediul teoriei sistemelor de dezvoltare, sau a unui descendent epistemic al ei, cu amendamentul că obiectivismului îşi păstrează rolul în cunoaşterea ştiinţifică prin ontologii regionale acolo unde ele sunt eficiente epistemic.

Dificultăţile reflexivităţii inerente ştiinţelor cogniţiei sunt subliniate şi de Randrup (2004): „Studiul ştiinţific al cogniţiei în contextul evoluţiei biologice presupune din start existenţa lumii materiale independente de observatorul uman [...], totuşi, conduce la un rezultat contradictoriu, şi anume că toate gândurile şi cunoştinţele vieţii noastre de zi cu zi, precum şi ştiinţa şi filosofia depind de aparatul cognitiv uman în stadiul actual de evoluţie". Opinia autorului este că această contradicţie este o consecinţă a materialismului realist presupus din start.

Teorii selecţioniste nebiologice în domeniul evoluţiei cunoaşterii sunt în plină dezvoltare, trecând de la nivelul unor componente ale cunoaşterii la cel al structurii ierarhice a cunoaşterii (de exemplu Andersson 2008). Un subdomeniu activ în care se dezvoltă teorii evoluţioniste este şi cel dedicat originii limbajului (Gontier 2006, Logan 2006). Totuşi nici unul dintre aceste demersuri nu este foarte elaborat, şi cu atât mai puţin formalizat. Unele dintre cele pe care le-am parcurs par să fac apel la componente ale cunoaşterii ca unităţi ale selecţiei, ceea ce, atunci când nu plasezi cunoaşterea direct ca parte a naturii (cum am văzut în cazul matematicii şi logicii), ridică probleme de compatibilitate ontologică în raport cu teoriile evoluţioniste din ştiinţele naturii. Atunci când componentele cunoaşterii sunt văzute ca şi caractere ale indivizilor sau grupurilor de indivizi nu apar incompatibilităţi ontologice decât în măsura în care se alocă intenţionalitate indivizilor umani, ceea ce e de obicei în afara presupoziţiilor de bază ale acestor teorii.

Miza majoră epistemică şi ontologică a teoriilor evoluţoniste din domeniul ştiinţelor cogniţiei este aşadar reducerea conştiinţei. Din celelalte puncte de vedere ele nu vor diferi substanţial ca tip de teoriile din economia evoluţionistă şi evoluţia culturii, care însă prin specificul disciplinar recunosc intenţionalitatea ca pe o caracteristică ireductibilă a indivizilor umani. În baza a ce am identificat până

acum în literatura de specialitate putem afirma că reducerea conştiinţei nu a fost realizată, ci doar că s-a forţat excesiv aplicarea principiilor evoluţioniste în acest sens într-un moment în care probabil ştiinţa din domeniu nu este suficient de matură. Ceea ce s-a realizat, atât cât s-a realizat nu este relevant pentru reducerea teoriilor evoluţioniste din economie şi evoluţia culturii. Prin urmare, fie şi pe baza situaţiei factuale a ştiinţelor, nu putem accepta o unificare a domeniilor ontologice ale teoriilor din ştiinţele naturii şi ştiinţele socio-umane, ca relevantă pentru teoriile evoluţioniste. Scopul de reducere este un scop legitim, cu valoare euristică pentru cercetarea din aceste discipline, dar nu avem temeiuri factuale pentru construirea unui concept general de evoluţie în primul sens precizat în capitolul de metode.[100101]

Pe de altă parte, atunci cânt interpretarea evoluţionistă a capacităţii de cunoaştere iese din zona teoriilor strict ştiinţifice şi intră în zona filosoficului, ontologia materialistă realistă şi distincţia rigidă epistemic-ontologic par a nu mai putea fi susţinute, sugestii de depăşire părând să vină dintr-un mod fertil de interpretare a teoriei transcendentale de tip kantian.

3.3 Teorii în economia evoluţionistă şi evoluţia culturii

În acest domeniu avem de a face cu o adevărată „explozie" de literatură, economia evoluţionistă tinzând să devină dintr-un domeniu secundar un domeniu „mainstream" al economiei, cu ramificaţii importantce către ştiinţele cogniţiei şi înţelegerea evoluţiei culturii. Într-o lucrare dedicată analizei teoriilor a doar doi autori am ajuns, fără a avea pretenţia că am atins toate sursele relevante, la o bibligrafie substanţială[102]. Totuşi din punctul de vedere al interesului pe care al avem acum, unul ontologic şi epistemic, trebuie să observăm că marea diversitate de poziţii şi nuanţe, şi o mare parte din miza disputelor, are în mare parte un caracter substanţial, dependent de asumările semantice, diversitatea dependentă de asumările ontologice şi epistemice fiind substanţial mai mică decât bogăţia literaturii de specialitate. Voi reda mai jos o sinteză a modului de structurare a teoriilor evoluţiei instituţiilor la cei doi autori reprezentativi pe care i-am studiat, folosind materialul deja

publicat.

Figura 3 prezintă unitățile de selecție la Hayek, altele decât regulile.

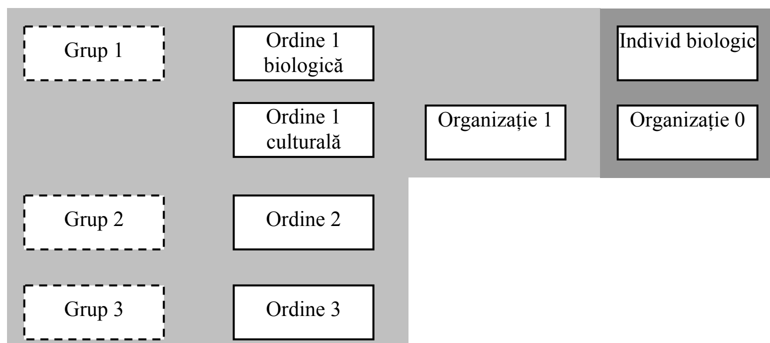


Figura 3 Unitățile selecției la Hayek, altele decât regulile. Poziția relativă pe verticală indică momentul apariției (ancestral sus). Linia punctată indică statutul ontic mai slab al grupurilor.

Hayek foloseşte ca atare doar termenii de individ, organizație, ordine şi grup, dar pe fiecare îl foloseşte în mai multe sensuri, după cum urmează:

- Individul sub aspectul biologic este unitatea de selecție pe baza caracterelor biologice. Organizația 0 este individul sub aspectul comportamentului conştient, a tipurilor de reguli pe care le adoptă în mod conştient, ca maximizator de utilitate proprie, este individul rațional. Individul ca organizație 0 este unitate de selecție în interiorul organizației 1.
- Organizația 1 reprezintă un grup de indivizi animați de scopuri comune. În organizația 1 există o ierarhie a indivizilor. În funcție de regulile pe care le adoptă indivizii în interiorul acestei organizații poate să apară şi o ordine 1, adică o regularitate care nu este rezultat al intențiilor indivizilor.
- Ordinile 1 sunt unități ale selecției de „grup”. Grup 1 nu este decât un alt mod de a vorbi despre ordinea 1, în care, pe baza unei teorii, acceptăm că există o entitate corespunzând ordinii 1. Dar statutul ontic al acestei entități, grupul 1, este mai slab decât cel al

ordinii, pe care o observăm direct. Ordinea 1 cea mai simplă este cea biologică, în care indivizii sunt constrânşi doar de reguli biologice. Regulile culturale (care generează ordini 1) şi raționalitatea (caracteristică a indivizilor ca organizații 0) au coevoluat. Unele reguli culturale, şi anume cele care determinau primele ordini culturale, au fost fixate genetic, proces favorizat de timpul foarte mare necesar pentru apariția unor reguli noi. Față de regulile noi, cele vechi, fixate genetic, sunt atavisme.

- Ordinea 2 este rezultatul extinderii unui anumit tip de ordine 1, nefixată genetic, dar care a avut succes evolutiv în fața altor tipuri de ordine 1, în sensul creşterii numărului de indivizi ai grupului 1. O ordine 2 nu mai corespunde unei organizații 1, ci este rezultatul interacției dintre un număr mare de organizații 1 şi organizații 0. Ordinea 2 este catalaxia, ordinea pieței impersonale. Ea poate include şi ordini 1. Ei îi corespunde un grup 2, mai complex decât grupul 1. Ordinea 2 intră în competiție cu alte ordini care nu intră în structura sa, sau altfel spus grupul doi intră în competiție cu alte grupuri. Grupurile externe cu care intră în competiție pot fi de diferite complexități (1, 2, sau 3).
- Ordinea 3 este o ordine şi mai complexă, care include mai multe piețe impersonale (ordini 2). Ea apare ca rezultat al creşterii numărului de indivizi prin succesul ordinii 2 şi al apariției a noi tipuri de organizații 1. Un tip special de organizație 1 care apare o dată cu formarea ordinii 3 este statul. Ordinea 3 este o catelaxie mai amplă. Ei îi corespunde grupul 3 şi intră în competiție cu alte ordini care îi sunt externe.

Înainte de a discuta despre reguli ca unități de selecție, să precizăm faptul că între reguli, cunoaştere, învățare şi raționalitate există o legătură directă. Cunoaşterea este reprezentată de reguli, învățarea înseamnă achiziția de reguli de către un individ (prin mecanisme strict individuale, de specie sau sociale), iar raționalitatea reprezintă capacitatea de a opera conştient cu reguli (cunoaştere) pentru maximizarea utilității proprii.

Pentru Hayek, există următoarele tipuri de reguli:

- **Reguli ca proprietăți ale indivizilor.** Aceste reguli pot fi:

- **Reguli inconştiente.** Lor le corespunde evoluția biologică, în care *învățarea are loc prin mecanisme de specie*. Regulile biologice sunt reguli de nivel inferior (profunde) sau superior (metaconştiente). Ele nu pot fi unități de selecție, ci doar proprietăți ale indivizilor. Selectarea pentru ele se face prin selectarea indivizilor. Această selecție are loc la nivel individual, direct sau prin mecanismele grupale deja prezentate. Unele dintre aceste reguli pe care indivizii e posibil să le respecte pot genera ordini care să fie avantajoase pentru grup, chiar dacă pentru indivizi ele sunt dezavantajoase (nu le-ar accepta dacă le-ar conştientiza). În acest caz indivizii se poartă ca şi cum ar fi părți ale grupului, ca nişte organe față de un organism[103].
- **Reguli conştiente**, cu statut de convingeri ale indivizilor în sens de organizații 0 sau ale indivizilor ca parte din organizații 1[104]. Lor le corespunde cunoaşterea individuală şi *învățarea individuală*. La setul de reguli învațate de un individ dintr-o generație nouă, reguli care provin de la generațiile vechi, se adaugă inovații şi descoperiri ale lui. În acest sens, al apariției unui set de reguli care nu este reconstruit de fiecare indvidi în parte, are loc şi o *„învățare” socială*[105] chiar şi în absența unor reguli obiectivate. Tot în acest sens, individul este un interactor al regulilor pe care nu le inventează. De asemenea, în măsura în care un individ are o populație de convingeri, regulile conştiente pot fi unități ale selecției în raport cu raționalitatea indivizilor sau alte convingeri. Unele reguli însă, cum am văzut anterior, e posibil să fie fixate genetic (cele atavice), şi nu mai pot fi eliminate rațional. Iar alte reguli pot fi acceptate, deşi dezavantajoase pentru individ, deoarece fac parte dintr-un pachet mai larg de reguli a căror acceptare este avantajoasă (astfel de reguli dezavantajoase pot fi însă avantajoase pentru grup); Regulile conştiente pot fi:
    - **Nediscursive**, care nu pot fi exprimate prin limbaj. Lor le corespunde *cunoaşterea tacită*. Regulile nediscursive conştiente provin din reguli inconştiente descoperite

nediscursiv

- o **Discursive**, care pot fi exprimate prin limbaj. Lor le corespunde *cunoaşterea explicită*. Se poate încerca discursivizarea regulilor conştiente nediscursive. Prima formă de cunoaştere discursivă este religia. Discursivizarea regulilor facilitează transmiterea lor (de exemplu în vederea extinderii ordinii generate de unele reguli, în particular a pieții impersonale).

- **Regulile obiectivate** sunt reguli discursivizate care au fost asociate unui suport material. Ele reprezintă instrumente pentru transmiterea regulilor ca proprietăți. Regulile obiectivate apar după ce raționalitatea a atins un anumit nivel evolutiv. La producerea lor participă în timp foarte mulți indivizi, iar indivizii dintr-un grup complex (de tipul 2 sau 3) nu pot învăța toate regulile obiectivate disponibile (cunoaştere acumulată) la un moment dat. În sensul relativei independențe a ei de fiecare individ în parte, cunoaşterea obiectivată este rezultatul unei *învățari sociale*, la un nivel superior celui menționat în cazul regulilor conştiente. Iar organizațiile (individuale sau mai complexe) sunt interactori ai regulilor obiectivate. Regulile obiectivate, în măsura în care alcătuiesc o populație, pot fi unități ale selecției în raport cu utilitatea lor percepută de indivizi. Utilitatea poate fi percepută experiențial (prin prisma consecințelor adoptării lor) sau pe baza unor convingeri, nediscursive sau discursive.

Suntem acum în măsură să discutăm despre instituții[106]. **Tradițiile** (instituții informale în termenii lui North) sunt reguli conştiente discursive sau nediscursive, obiectivate sau nu, pentru asigurarea respectării cărora nu există o organizație specializată. Instituțiile informale există la nivelul ordinilor 1 şi 2. Exemple de tradiții sunt obiceiurile, morala. Ele au generat la apariție ordini culturale şi au fost selectate în principal prin mecanisme de grup. O dată cu evoluția raționalității, aceasta poate juca şi ea un rol în evoluția treptată a tradițiilor.

Legile şi legislaţia sunt reguli discursive obiectivate pentru a căror respectare există o organizaţie specializată. Instituţiile formale există la nivelul ordinii 3. Legile pot fi **de drept privat**, pentru susţinerea tradiţiilor în vederea asigurării ordinilor de tipul 1 şi 2. Susţinerea este necesară ca urmare a creşterii populaţiei în urma succesului de grup, ceea ce duce la extinderea ordinilor (a pieţelor impersonale) şi apariţia unui număr foarte mare de organizaţii de diferite tipuri. Legile de drept privat au evoluat[107] în timp. Ele reprezintă o descoperire, o aproximare a unor reguli care sunt în acord cu tradiţiile (regulile morale) ce au permis apariţia catalaxiei, dar care trebuie să fie aplicate pentru situaţii noi. Situaţiile noi apar datorită extinderii catalaxiei. Acordul legilor de drept privat cu regulile morale este asigurat de simţul moral, al justului. Acest simţ moral reprezintă o regulă conştientă nediscursivă. Legile pot fi şi de **drept public**, constituţionale, pentru asigurarea funcţionării organizaţiei statale în interesul indivizilor. Instituţiile de drept public sunt rezultatul raţiunii şi evoluează prin experimentare, criteriul de selecţie fiind eficienţa controlului asupra puterii executive. Hayek însuşi propune un experiment constituţional. Ideea de constituţie implică o ierarhie a regulilor, către un grad tot mai rdicat de generalitate. Dar „ierarhia regulilor nu se termină cu regulile enunţate explicit în dreptul constituţional" (Hayek 1998 p199). „Chiar constituţiile au la bază şi sau presupun un acord prealabil al unor principii fundamentale – principii ce pot să nu fi fost niciodată exprimate în formă scrisă, dar care permit şi preced consimţământul şi legile fundamentale scrise" (op. cit.). Este vorba de tradiţii, care au permis apariţia catalaxiei. Legile nu trebuie confundate cu **legislaţia**, care reglementează modul de alocare a resurselor publice pentru prestarea de servicii publicii şi modul de organizare internă a organizaţiei statale, şi a căror evoluţie se face exclusiv prin intermediul raţionalităţii, în timp ce în cazul legilor se face şi prin mecanisme de grup, în măsura în care legile distrug tradiţiile care asigurau existenţa catalaxiei (cazul socialist)[108].

În cazul eliminării raţionale, în vederea maximizării utilităţii individuale, a unor reguli obiectivate sau doar conştiente, care proveneau din reguli inconştiente prin descoperire, sau care erau acceptate anterior doar ca parte dintr-un pachet avantajos de reguli,

dar care erau în acelaşi timp esenţiale pentru menţinerea unor ordini avantajoase pentru grup, grupul dispare prin competiţie cu alte grupuri care au păstrat regulile avantajoase. Dispariţia înseamnă că ordinea grupului se dezagregă şi indivizii sunt încorporaţi în alte ordini mai performante. În acest sens grupurile sunt replicatori ai regulilor de tipul menţionat avantajoase pentru grup. Există şi alte reguli avantajoase pentru grup, pentru care însă nu grupurile, ci indivizii sunt replicatori. Ei le păstrează deoarece percep un avantaj personal indirect, prin intermediul avantajului pentru grup.

Să vedem acum care este teoria variaţiei. Variaţia poate fi accidentală (de exemplu printr-o învăţare eronată), creativă (de exemplu printr-o invenţie fără argumente raţionale în faţa unui tip nou de problemă), sau raţională. O combinaţie între variante este de asemenea posibilă. În cazul variaţiei creative şi raţionale, deşi organizaţiile, în particular indivizii, sunt interactori pentru reguli, ei sunt şi cei care asigură variaţia regulilor. Din acest punct de vedere diferenţa faţă de indivizi în sens biologic ca replicatori pentru gene este una esenţială (mutaţia genetică este una independentă de organism). Raţionalitatea joacă un rol foarte important în variaţie, dar ea nu trebuie să fi un criteriu ultim, deoarece ea însăşi evoluează împreună cu cunoaşterea de toate tipurile. În plus, deciziile la care se ajunge prin aplicarea ei depind de regulile învăţate (convingerile asumate) care nu au apărut în mod originar prin justificare raţională, şi care sunt discursivizate, descoperite, şi eventual teoretizate, doar în timp, printr-un proces de încercare şi eroare.

În mod indirect am atins mai sus şi teoria selecţiei:

- selecţia regulilor neconştientizate are loc biologic şi la nivel de grup.
- selecţia regulilor conştiente are loc într-o anumită măsura la nivelul indivizilor ca organizaţii prin intermediul raţionalităţii; ea reprezintă o componentă a învăţării individuale; poate avea loc şi prin selecţie la nivel de grup dacă e vorba de reguli dezavantajoase individual, al căror avantaj pentru grup nu este cunoscut, dar care se păstrează deoarece fac parte dintr-un pachet de regului în ansamblu

avantajos pentru individ, şi sunt avantajoase pentru grup.

- selecția indivizilor pentru reguli ca proprietăți are loc în organizațiile mai complexe.
- selecția organizațiilor, individuale sau complexe, pentru reguli ca proprietăți ale lor are loc la nivel de ordine 2 (piață impersonală) în cazul regulilor informale, sau la nivel de ordine 3 (prin intermediul statului) în cazul regulilor formale.
- selecția regulilor obiectivate are loc prin intermediul selecției convingerilor pe care le induc, a selecției organizațiilor care învață aceste reguli, sau a selecției ordinilor generate de regulile pe care organizațiile le-au învățat (în măsura în care după dispariția ordinii organizațiile renunță la acele reguli)
- selecția ordinilor (grupurilor) are loc la nivelul ordinii integratoare, prin expansiune numerică a unui grup şi multiplicarea grupurilor cu acelaşi tip de ordine.

În ce priveşte teoria transmiterii, ea se face prin învățare, individuală sau socială. Există o transmitere inconştientă sau conştientă nediscursivă a cunoaşterii tacite, care se face mai ales prin imitație, şi o transmitere discursivă a cunoaşterii explicite. Transmiterea discursivă se poate face şi prin intermediul cunoaşterii obiectivate.

Evoluția instituțiilor are un rol cheie în dezvoltarea socială, ca efect şi cauză a autoorganizării unor ordini din ce în ce mai complexe. Evoluția lor este parte din procesul mai larg al evoluției regulilor. Raționalitatea este un alt rezultat al acestei autoorganizări, care la rândul ei accelerează autoorganizarea, inclusiv prin participarea la variația şi selecția instituțiilor.

Care este poziția lui North în raport cu această ideea hayekiană de evoluție a instituțiilor ?. Terminologia la North este diferită. Instituțiile informale la North sunt tradițiile la Hayek, iar legile şi legislația sunt instituții formale[109]. În prima sale texte North se concentrează pe selecția prin raționalitate[110] a instituțiilor. Această fază are două subfaze. În prima dintre ele accentul cade pe instituțiile formale (în primul rând drepturi de proprietate), care sunt endogene

(figurează ca date pentru calculul rațional), iar criteriul de selecție este eficiența lor. În a doua subfază ia în lucru şi instituțiile informale, pe care le vede ca fiind aceptate prin intermediul unor ideologii. Ideologiile sunt proiectate rațional, ca şi instituțiile formale, de către indivizi cu putere mare de negociere pentru a reduce costul implementării instituțiilor formale. În a doua fază, pe de o parte renunță la modelul neoclasic de raționalitate completă şi adoptă o raționalitate procedurală, recunoscând incertitudinea pură a viitorului, iar pe de altă parte acceptă instituțiile informale ca pe o moştenire culturală. Calculul rațional al indivizilor este constrâns de aceste instituții informale, cu privire la apariția cărora nu are o teorie proprie. Constrângerea are loc prin influența asupra percepțiilor celui care face calculul rațional. Deci instituțiile informale devin şi variabile exogene, influențează modul cum raționează individul. Aici este primul punct de contact cu Hayek. Incompatibilitatea dintre instituții informale şi instituții formale explică absența rezultatelor dorite după copierea de către o societate a instituțiilor formale de succces. În etapa a treia dezvoltă idei cu privire la modul de schimbarea a instituțiilor informale şi ajunge la ideea de dependență de trecut (path dependency) a instituțiilor informale, pe care o consideră compatibilă cu cea de rezultat al învățării sociale a lui Hayek. Ambele puncte de contact sunt recunoscute explicit de către North. North trece aşadar de la o poziție strict individualistă, de tip neoclasic, la o poziție asemănătoare celei a lui Hayek în etapa finală[111]. Dacă luăm în considerare şi trecerea lui Hayek de la un limbaj individualist „adevărat” la poziția pe care am caracterizat-o deja, atunci putem considera că traiectoriile ideilor celor doi autori tind către poziții compatibile (şi complementare prin diferitele teorii speciale pe care cei doi le-au produs în cadru general pe care l-am schițat).

Dintre criticile teoriilor evoluționiste în economie reținem doar una, care este analogă criticii darwinismului prin intermediul teoriei dezvoltării organismelor. Se afirmă că atâta vreme cât abordarea evoluționistă în economie nu ține seamă şi de aspectul autorganizării, ea ajunge în mod inerent la dificultăți. Khalil, de exemplu, argumentează că într-o lume în care posibilitățile pentru profit sunt nu doar descoperite, ci şi create, am putea distinge între creşterea

eficienței ca rezultat al alocării optime (raționale) a resurselor, şi creşterea productivității (care poate surveni printr-un act de creație fără dimensiune rațională) (Khalil 2000). Selecția evoluționistă nu ar putea asigura nici predominanța tipurilor potențial evolutive, nici nu ar putea da seamă de apariția raționalității (ci doar de difuzia ei, odată apărută). Perspectiva lui Hayek cu privire la coevoluția raționalității şi culturii pare să fie relevantă pentru problema identificată de Khalil, dar Khalil generalizează mai mult, extinzând raționalitatea la orice organism: „raționalitatea exprimă natura organismului ca organizație". Dacă este aşa, conchide Khalil, studiul organizațiilor este locul corect de intrare pentru înțelegerea schimbării evoluționiste. Iată aşadar că avem o sugesti cu privire la forma generală a unităților selecție, o sugestie convergentă cu cele din literatura biologică (teoria sistemelor de dezvoltare) şi din filosofia biologiei (teoria replicatorului extins). Rezultate convergente cu ale lui Khalil sunt şi cele în care se argumentează că Schumpeter nu a avut în vedere doar evoluția economică, ci dezvoltarea economică, în care evoluție este doar o anumită etapă, eventual discernabilă din punct de vedere analitic de autoorganizare (Ebner 2000, Foster 2000).

În finalul acestui capitol semnalăm faptul că mecanismele prin care are loc evoluți cunoaşterii ştiințfice sunt cercetate şi din punct de vedere al economiei evoluționiste. Problema poate fi pusă în cadrul mai larg al pieței pentru cunoaştere.

Stigler[112] notează că economiştii nu îşi explică propriul comportament ştiințific în termeni economici; adaptarea la cerințele consumatorului este văzută ca fiind un fel de prostituție intelectuală. Yeager (1997) opinează şi el că tendința de a lăsa piața să judece lucrările academice riscă să încurajeze atitudinile şi practicile antieconomice. Pe de altă parte, Antonelli constată formarea instituțională a unei piețe pentru cunoaştere bazată pe creşterea posibilității de însuşire (appropriability) a cunoaşterii[113] (Antonelly 1999), Loasby (2000) discută despre diviziunea şi organizarea cunoaşterii, iar Cook (2000) discută în termeni kuhnienii despre şcolile econometrice ca şi cum s-ar afla într-o competiție pe o piață ştiințifică, chiar dacă nu în termeni expliciți. Abordările nu se rezumă

la ştinţa economiei, ci au în vedere toată gama de discipline ştiinţifice (de exemplu Mirovsky şi Sent 2002, Bonilla *in press*)

Pentru a vedea mai clar despre ce este vorba să facem distincţia dintre piaţa pentru cărţi (şi alţi purtători materiali de cunoaştere) şi piaţa pentru teorii ca entităţi ideale. Piaţa pentru cărţi este cea a cărei influenţă asupra producţiei ştiinţifice este indezirabilă, şi în care supremaţia consumatorului poate duce la prostituţie intelectuală. Rămâne de văzut ce poate fi o piaţă pentru teorii. Piaţa pentru teorii ar putea fi cea pe care are loc sortarea evoluţionistă a teoriilor, în sens popperian cât şi probabil în funcţie de alte criterii. Dincolo de cererea pentru purtători materiali de cunoaştere, există şi o cerere pentru cunoaştere ca atare, după cum o demonstrează instituţionalizarea cercetării şi finanţarea ei publică sau privată. Această piaţă pentru cunoaştere ştiinţifică este supusă atât unor constrângeri de tip economic (de acelaşi tip cu cele din piaţa pentru purtători materiali ai cunoaşterii), cât şi unor constrângeri de tip epistemic[114]. Constrângerile de tip epistemic sunt relevante (în termeni organizaţionali) pentru aria funcţională implicată în producerea cunoaşterii ştiinţifice, asigurând calitatea acesteia din punct de vedere al succesului explicativ şi prin aplicare tehnologică. Cosntrângerile de tip economic sunt asociate altor factori implicaţi, cum sunt de exemplu costurile producţiei cunoaşterii ştiinţifice, sau faptului că o cunoaşterea ştiinţifică, de exemplu de tip economic, poate fi utilzată apoi pe alte pieţe, de exemplu pentru proiectarea politicilor publice (inginerie socială) sau pentru producerea de ideologii[115] care să fie utilizate ulterior pe piaţa politică. Ca în orice sector economic, putem accepta şi ideea că într-o organizaţie poate avea loc o integrare pe verticală a mai multor organizaţii aparţinând unei pieţe diferite: de exemplu aceeaşi organizaţie poate produce şi o teoria economică, şi o ideologia pornind de la ea[116][117].

4 Compararea teoriilor evoluţioniste

Rezultatul analizei teoriilor confirmă premiza metodologică iniţială, că toate teoriile evoluţioniste includ o teorie a variaţiei, una a selecţiei (adiacent căreia conceptualizează un tip sau mai multe de unităţi ale selecţie, şi o teorie a transmiterii. În ce priveşte

mecanismele care stau la baza variaţei şi a transmiterii nu am putut identifica alt numitor comun în afara faptului că pot fi asociate unor procese de dezvoltare ale unităţilor selecţiei. În cadrul teoriilor socio-economice există o tensiune ontologică între unităţile selecţiei ca entităţi discursive şi unităţile selecţiei ca organizaţii. După cum s-a arătat în capitolul 3.3 aceasta poate fi eliminată (suficient de bine pentru interesul nostru local din acest text) prin considerarea entităţilor discursive ca părţi ale unor organizaţii (parte a sistemului de dezvoltare organizaţional, capital cultural în termeni manegeriali). A doua tensiune ontologică este cea dintre unităţile selecţiei din domeniul ştiinţelor naturii şi cele din domeniul ştiinţelor socio-economice: primele includ entităţi cu comportament teleonomic explicabil reducţionist (deşi nu neapărat identificabil în mod reducţionist), în timp ce cele din urmă sunt caracterizate, ca presupoziţie a teoriilor, de intenţionalitate ireductibilă naturalist. Această ireductibilitate apare şi datorită unor constrângeri externe discursului ştiinţific: intenţionalitatea este accesibilă doar la persoana I, în rest este extrapolată, utilizând ca indicator comportamentul teleonomic. Intenţionalitatea nu este o certitudine în domeniul ştiinţelor socio-umane decât ca presupoziţie (întemeiată ontologic extraştiinţific), dar o presupoziţie de neevitat datorită relaţiilor ei cu alte tipuri de discursuri (moral, sacral), în timp ce în domeniul biologiei această presupoziţie poate să fie eliminată. Ontologiile asociate unor discursuri ştiinţifice evoluţioniste diferite, pot diferi şi datorită unor coerentizări regionale cu alte tipuri de discursuri. În termenii lui Flonta (1978) avem o discontinuitate la trecerea dintre cele două familii de teorii în priveşte raportul dintre ontologii, continuitatea fiind la nivelul tipului de explicaţie oferit. Există totuşi un element comun şi la nivelul ontologiei unităţilor selecţiei din cele două domenii mari, şi anume că toate trebuie să se raporteze valorizant (prin prisma unei nevoi sau a unui scop) la alte entităţi (părţi ale lor sau din exteriorul lor); această raportare valorizantă este necesară pentru conceperea selecţiei, naturale sau socio-economice.

5 Conceptul general de evoluţie

La ora actuală se afirmă frecvent, din perspectiva filosofiei ştiinţei şi sinergeticii[118], că teoriile evoluţioniste nu sunt specifice biologiei[119],

şi că este rezonabil proiectul unei teorii evoluţioniste generale aplicabile în toate domeniile onticului [Auyang 1999, Corning 1997, Mahner şi Bunge 1998]. Recunoaşterea acestui fapt vine şi din partea unora dintre economişti, cum sunt Hodgson (2002), Hodgson şi Knudsen (2008)[120], Schumpeter, sau Hayek[121]. Un alt aspect tot mai larg acceptat, după cum am văzut, este că evoluția este doar un aspect al autoorganizării, că ontogeneza şi filogeneza sunt probleme a căror înțelegere presupune un aparat conceptual comun. Haken şi Knyazeva (2000), de exemplu, într-o lucrare dedicată unor consecințe filosofice ale sinergeticii, se exprimă astfel: „[*Sinergetica*] este orientată către căutarea unor tipare comune de evoluție şi autoorganizare a sistemelor complexe de orice tip, indiferent de natura concretă a elementelor sau subsistemelor. [...] Modelele nelineare evoluționiste dezvoltate de sinergetică pot fi aplicate la fel de bine înțelegerii activităților umane cognitive şi culturale ca şi managementului proceselor sociale complexe". Dincolo de tratarea la nivel general a teoriei sistemelor complexe există şi încercări de a ilustra aplicabilitatea ei pe o gamă largă de tipuri de sisteme. Auyang (1999) pune problema evoluției (în contextul dinamicii sistemelor complexe) pentru economie, biologie şi fizică statistică. Price (1995) argumentează necesitatea unui model care să dea seamă de toate tipurile de selecție (chimică, sociologică, genetică, etc), pe baza căruia să se dezvolte o teorie matematică generală a selecției, similară teoriei comunicării.

Pe de altă parte, încă persistă percepția că teoria evoluționistă este o teorie biologică, atât din partea biologilor (Corning 1997), cât şi din partea cercetătorilor din domeniul ştiințelor sociale (Jennings şi Waller 1998). Chiar Hodgson, pe care l-am menționat ca adept al caracterului general ontic al teoriei evoluționiste, într-o etapă anterioară a discutat despre o biologizare a economiei (Hodgson 1993), şi abia ulterior a intrat în polemică cu cei care protestau la utilizarea metaforelor biologice (Hodgson 1996)[122]. În pofida eforturilor făcute, rămâne răspândită în comunitatea economiştilor tendința de a discuta despre analogii biologice sau metofore biologice [Foss 1994, Khalil 2000b][123]. Dar şi biologii alimentează această controversă; Corning, de exemplu, propune o teorie a adaptării biologice în societate bazată pentru conceptul de nevoie

fundamentală (basic need), şi concluzionează că societatea poate fi văzută ca o întreprindere (enterprise) de supravieţuire colectivă, cu implicaţii politice explicite.[124] Mayr însuşi punctează (2004, p13): "Concepţia darwinistă, mai ales principiul "variabilităţii şi selecţiei (eliminare)" este aplicată pe scară largă în ştiinţele sociale şi umaniste."

În baza argumentelor de autoritate externă din paragrafele anterioare, şi a rezultelor prezentate în capitolele anterioare adopt următoarea poziţie cu privire la teoriile evoluţioniste: există un pattern explicativ format dintr-o teorie a variaţiei, o teorie a selecţie şi o teorie a transmiterii aplicabil în diferite domenii ontice, fără posibilitatea de a încadra aceste patternuri într-o teorie evoluţionistă generală în sensul 1, aplicabilă întregului format din entităţile care intră clasele de referinţă ale diverselor teorii evoluţioniste.

Să vedem acum ce concepte generale de evoluţie au mai fost propuse în literatură. Pentru Dennet (1995) evoluţia este o procedură formală, un algoritm: "evolution is an algorithmic process"[125] (p60). Acest mod de a concepe evoluţia nu este satisfăcător deoarece Dennet 1) "reduce evoluţia la selecţie naturală. Cel mai interesant process al evoluţiei, speciaţia este redus la un input randomic nespecificat într-un algoritm de sortare"[126], de unde pretenţia funcţionalistă că evoluţia este neutră în ce priveşte substratul. 2) procesele care au loc într-un sistem care are un statut ontologic neformal (de exemplu un sistem biologic, economic etc) sunt reduse la forma lor logică. Altfel spus, presupoziţia lui Dennet este că angajările semantice nu sunt relevante pentru înţelegerea procesului de evoluţie. Am văzut în capitolul de metode că în măsura în care teoria evoluţionistă nu este o teorie matură de tip structural, similară celor mai avansate teorii din fizică, acest mod de reconstrucţie nu este aplicabil teoriei, şi implicit nici conceptului de evoluţie. Miza din punct de vedere aplicativ, la Dennet, este posibilitatea creării unor sisteme artificiale similare celor biologice (inteligenţă artificială, de exemplu).

Alte două abordări încearcă să aplice în formularea conceptului de evoluţie termodinamica sistemelor deschise şi teoriei informaţiei (pe linia Prigogine, de exemplu Brooks şi Willey 1988, Brooks şi colab.

1989). Problema cu acest abordări este că fac apel la teorii prea general (aplicabile întregului domeniu al entităților naturale) care nu pot da seamă de specificul ontic al proceselor biologice sau economice. Tentativele fac parte dintr-un program reducționist, în contradicție cu presupoziția existenței unei ierarhii de sisteme materiale şi a proprietăților lor emergente, presupoziție adoptată de cercetătorii din domeniile unde se dezvoltă teorii ale evoluției. Ce se poate obține relevant din astfel de abordări este evidențierea unor resticții fizice ale proceselor biologice sau de altă natură, felul în care acestea permit sau nu desfăşurarea proceselor biologice, fără însă să poată explica efectiv de ce au loc acestea.

Un concept general de evoluție, de tipul 1 (aplicabil la un întreg, nu doar la părți ale sale) propune Erwin Laszlo, în cadrul aşa numitei „filosofii a sistemelor" (Laszlo 1972). Viziunea holistă este dusă ontologic la extrem prin intermediul unei teorii fizice (Laszlo 1995) care ar permite unificarea trandisciplinară transdiscipinară a tuturor ştiințelor, de la cele ale naturii la cele sociale. Fără a pune în discuție această teorie să remarcăm faptul că ea nu este un tip de teorie evoluționistă în sensul care ne interesează aici (de exemplu nu discută explicit selecția naturală), sensul acordata termenului „evoluți" fiind mai degrabă de „schimbare". Un alt aspect demn de subliniat este graba cu care, pe baza acestui cadru teoretic, sunt extrase consecințe relevante pentru dezvoltarea durabilă a omenirii, de exemplu în Laszlo (2002):

> As we enter the 21st century and the new millennium, our collective evolution reaches a critical threshold. We cannot go on as we did before: our world has become unsustainable. Sooner or later many local ecosystems would collapse, the climate would change adversely for agriculture and habitation, species incompatible with a large and dense human population would profilerate, and resources critical for human health and survival would become scarce, or at least beyond the reach of a critical segment of humanity. We need to shift gears, moving from the kind of evolution that characterized our scientific-technological civilization, to the kind that is compatible with the human condition as it

> evolves on this planet. This shift requires a corresponding shift in our concept of the world. The dominant mechanistic and atomistic paradigm no longer serves us: it is not only factually incorrect in view of the latest discoveries of the sciences, it also inspires dangerously misguided behaviors. We need to find a deeper and better view of the human condition. We must no longer just see the trees: we must also see the forest. That is, we must learn to see the planetary socio-ecosystem with all its subsystems, diversities, and also its actual and potential unities. What we need is a holistic view, a view of the human being as part of her or his community, which is part of its local environment, which is part of its society and culture, which is part of the system of cultures and societies in the human family-which is part of the global environment: of the biosphere.

Perspectiva strategică a lui Laszlo asupra evoluției necesare a omenirii este operaționalizată politic de oameni din aceeaşi şcoală de gândire, de exemplu Bach (2002):

> The Evolutionary Guidance System (EGS) is a holistic and inclusive model for designing self-organizing social systems. Such a model must be driven by evolutionary values articulated by the members of the system. The small community is an ideal context for the "growing" of an Evolutionary Guidance System. This paper describes the creation of an EGS in a community organization. The rational for the activity is to bring harmony and build community among the members of the organization and, at the same time, to reach out and include the larger community. This organization can provide a model for other organizations in the town, and the ultimate goal is to install an EGS as a nongovernmental design system for the town.

Conceptul general de evoluție folosit de şcoala lui Laszlo pare a fi un obiect de studiu interesant pentru a evalua influența ideologiilor asupra dinamicii ştiinței, dar este mai puțin util, cel puțin în forma actuală, pentru a da seamă de tiparul general al teoriilor

evoluționiste.

O primă variantă de definire a conceptului general de evoluție ar fi, aşadar, alegând generalitatea maxima (schimbare calitativă, speciație ontologică), ca principiu al evoluției. Dezavantajele unei astfel de conceptualizări este că permite dezvoltări superficiale de tipul celor ale lui Spencer. Este un tip „rău” de generalitate, neancorat în realitate. Nu putem considera că este relevant, luat singur, pentru filosofia științei. Pentru a fi utilizabil științific sau etic necesită îmbogățire cu numeroase alte concepte şi presupoziții.

O variantă cu generalitate mai mică este restrângerea clasei de referință a conceptului de evoluție la entități teleonomice. Ar fi în acord cu dezvoltarea de teorii alternative aflate în competiția pe piața teoriilor științifice, deşi îi lipseşte o teorie a speciației în sens ontologic (care să dea seamă noutatea în sens ontologic). Sunt de părere că cel mai general concept de evoluție care poate capitaliza pe teoriile științifice actuale este cel de „evoluție a entităților teleonomice prin selecție”. Acesta este tipul „bun” de generalitate, ancorat puternic în realitatea teoriilor științifice.

Definim conceptul general de evoluție astfel: evoluția este speciația ontologică a entităților teleonomice (ET) şi replicarea sistemelor de dezvoltare (prescurtat *devos*[127]) formate din ET şi entitățile cu valoare[128] (EV) pentru ele şi transmitarea caracterelor la descendenți şi modificarea în timp a populațiilor constituite din acele entități teleonomice printr-un mecanism de selecție a sistemelor de dezvoltare.[129]

Concepte fundamentale:

- entitatea teleonomică – la acest nivel are loc speciația ontologică
- *devos* - sistemul format din entitatea teleonomică şi resurse – aceasta este unitatea de replicare şi selecție
- populația de *devos*-uri – la acest nivel are loc formarea speciilor în sensul pe care îl dau oamenii de știință, stabilizarea entităților pe care le clasificăm într-un nou gen natural relevant disciplinar, „evoluția” în sens Mayr

Un text referitor la criteriile de individuare ale entității teleonomice şi ale devos-ului este în pregătire. Anticipând cele discutate în acest text, critica lui Mahner şi Bunge (1998) la sistemele de dezvoltare poate fi depăşită prin păstrare *fitness*-ului ca o proprietate internă a unităților selecției, relațională între entitate telonomică şi resursele ei, iar ca proprietate pe baza căreia se face selecția unităților putem introduce ceva echivalent eficienței şi eficacității (într-un sens analog celui acordat termenilor în ştiința managementului).

6 Putem să mai menținem presupozițiile unui realism ontologic şi epistemic tare ?

Din cele prezentate în capitolul 3.2 reiese că nu putem să mai susținem un realism ontologic tare, fiind nevoiți să ajustăm ontologia de plecare (Anexa 1) în cel puțin două puncte:

- La reducția naturalistă a constructelor (entităților discursive)
- La realismul tare, ca relevant şi dincolo de corpul regional al cunoaşterii din domeniul ştiințelor naturii.

Sugestii interesante în acest sens vin din zona eforturilor de naturalizare a transcendentalului. Este adevărat că „orice încercare de a „naturaliza" aspectul transcendental se dovedeşte limitată" (Pârvu 2000, p141), dar am putea să ne punem întrebarea „Cum este posibil patternul explicativ evoluționist ?" în sens kantian şi să încercăm o restructurare a teoriei transcendentale kantiene. Voi încerca mai jos să dau doar câteva repere pentru un astfel de demers.

Pârvu (2000, p8) propune metoda de analiză epistemologică: „studiul epistemologic contribuie la degajarea osaturii conceptuale fundamentale a marilor sisteme ale lumii (acele imagini integrate asupra universului, cuprinzând ipoteze ştiințifice, modele matematice, presupoziții filosofice, etc), a structurii categoriale a acestor mari unități teoretice caracteristice etapelor principale ale devenirii cunoaşterii. Sistemul categorial reprezintă temeiul acestei unități profunde a ştiințificului cu filosoficul, al „continuumului" cunoaşterii teoretice." „Investigarea epistemologică ... punând în lumină modul cum se autofundează printr-un echilibru reflexiv

orizonturile construcției științifice și analizei filosofice, ne permite să accedem la structura categorială caracteristică unui anumit tip de teoretizare, unui mod de gândire sau atitudini spirituale proprii marilor sisteme integrate ale cunoașterii. Este necesară o nouă deducere a categoriilor care să țină pasul cu noile construcții discursive, cu experiențele fundamentale de cunoaștere" (Pârvu 2000, p239). Acesta ar putea fi sensul evoluței teoriei transcendentale. În figura 4 prezentăm o relație posibilă între o teoria transcendentală restructurată și teorii evoluționiste relevante.

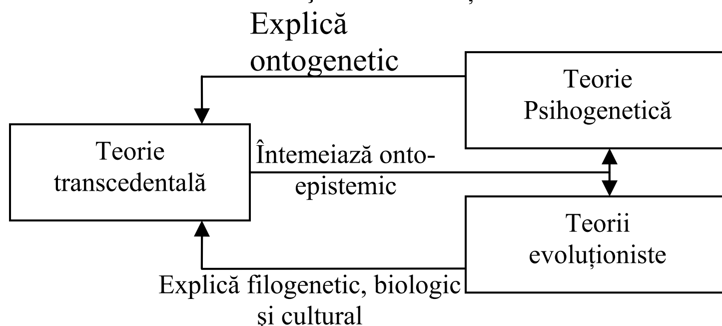


Figura 4 Echilibru reflexiv și evolutiv între întemeierea transcendentală și explicația științifică, inteligibilă în contextul organizațional al producerii cunoașterii științifice și filosofice.

Dacă am lăsa teoria transcendentală ca fiind doar formală, atunci ea poate fi interpretată piagetian ca o cunoaștere de tip logico-matematic apărută la subiecți aflați într-o anumită stare de dezvoltare mintală, dar semnificația ontologică se pierde. Pentru a recupera demersul kantian trebuie să acceptăm că teoria transcendentală nu doar întemeiază cunoașterea ci că este inseparabilă de conținutul ei semantic, constrânge și ontologic, numai că modul substanțial, de cosntrângere ontologică, este în evoluție. Elementele transcendentale nu sunt doar regulative, ci și constitutive (asigură o întemeiere regulativ-constitutivă a cunoașterii științifice), iar cunoașterea științifică poate asigura doar o *explicație de tip sistemic, mecanismic*, a termenilor fundamentali și principiilor unei teorii transcendentale, explicație în mod esențial limitată, dat fiind că elementele transcendentale sunt *constitutive* cunoașterii științifice. Totuși, gradul

de adecvare – fie şi limitat principial - al explicaţiilor naturalizante poate contribui la coerenţa de ansamblu a corpului de cunoaştere şi poate sugera căi de optimizare a însăşi structurii teoriei transcendentale.

Gândirea evoluţionistă deschide posibilitatea conceperii unei întemeieri funcţionale, procesuale, prin roluri diferite ale tipurilor de discursuri care se întemeiază reciproc la momentul t şi evoluţie a fiecărui discurs în parte de la t la t+1. Nu putem vorbi de o întemeiere a întregului discurs, ci prin intermediul întemeierii unor componente structurale ale sale (concepte primitive, propoziţii cheie). Acesta ar fi un avantaj al internalizării în teoria transcendentală a condiţiilor de posibilitate ale teoriei evoluţioniste. Această internalizare nu se poate face la nivelul un teorii transcendentale a raţiunii pure, pentru că antrenează noţiunea de *valoare*. Dictonul lui Mondo (Pârvu 2000, p216) „orice amestec al cunoaşterii cu valorile este legic interzis" e un principiu epistemic, în timp ce realitatea ontologică este că producerea cunoaşterii are loc în mod esenţial în cadrul unor sisteme a căror funcţionare depinde de valori.

Echilibrul reflexiv argumentativ şi întemeietor evidenţiat prin investigarea epistemică este doar un mod preferenţial de abordare a proceselor de evoluţie coerentizatoare a tuturor corpurilor de cunoaştere ca rezultat al interacţiilor dintre organizaţiile care produc această cunoaştere, un mod în care se explorează posibilitatea abordării „pure", independent de valori şi practic, a proceselor de evoluţie. Rolul acestui mod de abordare este de a furniza constrângeri epistemice asupra ariilor funcţionale responsabile din organizaţiile respective, constrângeri în măsură să asigure calitatea acestei cunoaşteri în sensul adecvării ei cu faptele. Pe de altă parte, aceste arii funcţionale nu pot exista, şi acesta este un fapt esenţial, independent de restul organizaţiei producătoare, fiind astfel constrânse de componente organizaţionale a căror funcţionare nu intră direct sub incidenţa regulilor epistemice. Se depăşeşte astfel dihotomia dintre formalizant şi naturalizant în filosofia ştiinţei, prin integrarea lor într-o perspectivă organizaţională, socio-economică.

Internalizarea transcendentală a constrângerilor formal-substanțiale implicite tuturor teoriilor evoluționiste ar permite să înțelegem cum este posibilă teoria evoluționistă şi cum este posibilă însăşi evoluția cunoaşterii de tip transcendental, inclusiv evoluția modalităților de deducere a categoriilor[130]. În acest fel afirmația lui Suppes (1979): „pretențiile lui Kant de a stabilit fundamentele a priori ale ştiințelor naturii sunt absurde" nu s-ar mai putea susține.

În măsura în care teoriile evoluționiste se vor maturiza, ne va interesa o analiză conceptuală care să fie "reinvestită" într-o "reconstrucție a conținutului științei reale"[131]:

- Printr-o teorie structuralistă care să permită
    - integrarea într-o teorie de tip transcendental kantian după îmbogățire cu alte coordonate extrase din alte tipuri de teorii ştiințifice fundamentale. Termenii primitivi ai teoriei transcedentale ar putea fi supuşi atunci unei interpretări explicative de tip Buican.
    - Traducerea propozițională a teoriei structurante într-o axiomatizare de tip ipotetico-deductiv, care după îmbogățire semantică să permită cuplajul cu teoriile ştiințifice substanțiale.

În stadiul actual de dezvoltare al teoriilor evoluționiste o astfel de abordare nu poate fi experimentată.

Să mai semnalăm conexiunea acestui mod de interpretare cu problema raționalității adaptative, dezvoltată în domeniul filosofiei ştiințelor socio-umane şi care este convergentă şi cu tematica epistemologiei evoluționiste.[132] Modul de concepere a raționalității în evoluție este o problemă deschisă, iar acest eseu poate fi interpretat şi ca un pas în această direcție.

Putem interpreta cunoaşterea şi raționalitatea ca proprietăți emergente organizațional, ale sistemelor de dezvoltare. Raționalitatea ține de eficiența şi eficacitatea gestionării resurselor. Date fiind mecanismele sociale ale producției cunoaşterii avansate, anumite componente ale cunoaşterii sunt emergente şi la niveluri grupale, ale diferitelor tipuri de ordini – în termenii lui Hayek. Teoriile ştiințifice

sunt trăsături complexe a căror selectare sau respingere are loc pe multiple niveluri prin implicarea tuturor organizațiilor care depind de ele în baza a numeroase criterii dintre care cel epistemic este central, în sensul că asigură caracterul ştiinţific al teoriei, dar nu singurul. Criteriile de identitate pentru teoria ştiinţifică sunt cele epistemic normativ, dar dinamica şi evoluția teoriilor ştiinţifice depind de toate efectele teoriei (ca o parte a capitalului cultural) asupra selecției organizațiilor implicate în producerea şi utilizarea teoriei. Evoluția teoriilor nu se poate înțelege adecvat în absența unui model potrivit al funcționării sistemelor socio-economice. Criteriul epistemic normativ dă caracterul ştiinţific al teoriei, dar nu este singurul în baza căruia se face selecția teoriei, pentru că dobândirea caracterului ştiinţific este doar instrumentală pentru alte scopuri umane. Modul de punere a problemei în cadrul altor tipuri de discursuri, diferite de cele ştiinţifice (de exemplu ontologice, transcendentale) poate fi similar cu cel de mai sus. În figura 5a şi b schițez un model al cunoaşterii ca ansamblu de discursuri, care ar putea susține dezvoltarea unui program de cercetare pe direcția discutată în paragrafele anterioare.

7 Are sens să discutăm despre coevoluția şi modelarea matematică a sistemelor socio-ecologice ?

Un aspect preliminar, dar fundamental, pe care îl putem semnala este că pornind de la unitățile selecției înțelese ca devos-uri şi aplicate organismelor ca entități teleonomice, se poate reconstrui conceptual termenul de ecosistem (definit ştiinţific ca sistemul format dintr-o comunitate de organisme şi mediul abiotic în care se află). Aceasta ar permite din punct de vedere ştiinţific, conceptualizarea mai bună a funcționării sistemelor ecologice care este bazată în mod esențial pe procese de evoluție, iar din punct de vedere al filosofiei ştiinţei, o eventuală axiomatizare comună a teoriilor evoluționistă şi ecologică (abordate în acest moment separat).

Sisteme socio-economice (SSE) sunt ireductibile la sisteme ecologice (SE) deoarece SSE includ in structura lor entitati caracterizate de intenționalitate şi voință liberă, oamenii, in timp ce SE nu. Totuşi, prin modul cum am conceptualizat evoluția şi unitățile selecției, o coevoluție se poate concepe astfel: prin intermediului

faptului că SE sau anumite componente ale SE funcționează ca resurse în cadrul unităților selecției socio-economice, şi prin faptul că SSE sau anumite părți ale SSE funcționează ca resurse în cadrul unităților selecției naturale, ecologice. Aceasta înseamnă că putem conceptualiza coevoluția doar dacă modelul nostru acceptă o suprapunere structurală parțială între SE şi SSE. Dacă avem un model în care SE sunt net separate geografic de SSE (un model de tip „cozonac cu stafide", în care în matricea sistemelor naturale se află rețeau sistemelor socio-ecologice) nu putem conceptualiza în mod coerent coevoluția celor două tipuri de sisteme. Am propus un astfel de model de suprapunere structurală parțială a SE cu SSE în altă parte, în literatură de interes ştiințific[133].

Coevoluția va fi susținută de mecanisme, nu în mod necesar convergente, distribuite pe multiple niveluri ierarhice de organizarea a sistemelor socio-ecologice.

Analiza mai evidențiază şi că în timp ce limitarea epistemică a utilității modelelor matematice a coevoluției sistemelor socio-ecologice vine din considerente de epistemologie evoluționistă, limitarea ontologică vine din a) natura evolutivă a acestor entități, care antrenează o incertitudine intrinsecă a cunoaşterii cu privire la sistemele socio-ecologice şi b) natura umană, cu voință liberă, care antrenează o incertitudine intrinsecă suplimentară în cazul SSE. Modelarea, atâta cât se poate face, trebuie să țină seama că în structurile organizaționale ale SSE intră multe alte tipuri de resurse, diferite de cele provenite din SE, situație valabilă şi pentru unitățile selecției din SE în raport cu SSE, ceea ce face extrem de dificilă separarea şi modelarea influenței proprietăților unui sistem asupra celuilalt.

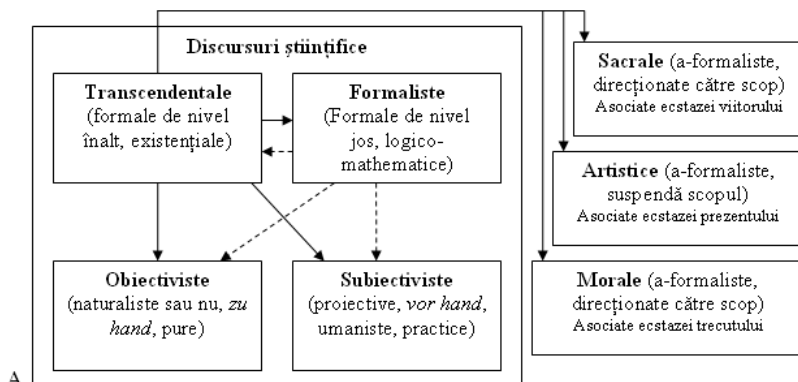


Figura 5 Model al structurii cunoaşterii înțeleasă ca ansamblu de discursuri[134]. **A** Relația dintre discursul de tip transcendental şi formalist şi alte tipuri de discursuri ştiințifice. Săgețile arată existența unor constrângeri conceptuale ontologice (săgeata continuă) sau doar formale (săgeata punctată). Tentativa de auto-raportare a fiecărui tip de discurs este lipsită de sens, ca şi cea de reducere a celorlalte tipuri de discursuri prin modalitatea discursului propriu. În cadrul discursurilor obiectiviste intră şi cele care iau drept obiect discursuri ştiințifice naturaliste (filosofia ştiinței internalistă). În cadrul celor subiectiviste intră şi cele care iau drept obiect discursuri ştiințifice naturaliste în context practic (filosofia ştiinței externalistă). Discursurile sacrale, artistice şi etice pot fi abordate şi obiectivist (metadiscursiv – filosofia religiei etica, estetica) sau subiectivist (evoluția discursurilor sacrale, artistice, morale, ca parte din evoluția culturii – care include şi discursurile ştiintifice). Un text concret poate avea multiple subcomponente, din considerente de stil sau de inadecvare. Funcționarea cunoaşterii ca sistem de discusuri implică mecanisme personale, mecanisme socio-economice de durată scurtă (mecanisme interne organizațiilor producătoare şi interne modulelor funcționale, precum şi mecanisme implicând mai multe module funcționale – asociate piețelor cunoaşterii) şi mecanisme socio-economice de lungă durată (susținând evoluția culturală / a instituțiilor).

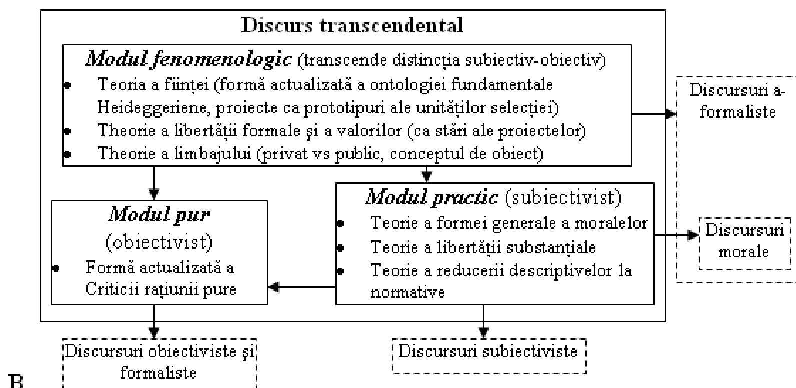


Figura 5 B Module ale teoriei transcendentale. Modulul fenomenologic întemeiază (furnizează spațiul conceptual pentru) modulele practic şi pur şi constrânge discursurile a-formaliste (sacral, artistic, moral). Modulul practic constrânge modulul pur prin interpretarea judecăților (descriptive) ca normative „ascunse" şi constrânge conceptual modulele subiectivist şi moral. Modulul pur constrânge indirect modulul practic (şi modulul fenomenologic, nereprezentat) prin contrângeri logice, şi constrânge modulele formalist şi obiectivist.

Anexa 1 Analiza semnificației termenului „teorie științifică”.

În timp ce Mahner şi Bunge (1987) propun un concept „realist” al teoriilor ştiinţifice (pe care Bunge l-a dezvoltat din cel neopozitivist, tabelul 1) şi resping conceptul structuralist de teorie (cu argumentul că formal aplicaţiile intenţionate nu sunt în sens strict entităţi factuale, ci matematice, adică modele potenţiale parţiale[135]), Pârvu (1971) argumentează convingător că diferite stadii ale dezvoltării unei ştiinţe sau unei discipline ştiinţifice sunt caracterizate de teorii cu grade diferite de complexitate a căror reconstrucţie conceptuală se poate face optim prin intermediul unor concepte diferite de teorie ştiinţifică. În particular, conceptul structuralist de teorie este aplicabil „doar unui tip de teorii, cele structurale – nucleele abstracte ale unor discipline mature, cu un înalt grad de matematizare.”[136], pentru disciplinele mai puţin dezvoltate putând să fi adecvat şi un model de tip lingvistic („reprezentarea teoriilor ca sisteme sau clase de propoziţii„).

Dacă teoria evoluţionistă ar putea fi reconstruită cu un model structuralist de teorie (aşa cum sugerează unele încercări cum sunt cele publicate de Thomspon 1983, Magalhaes şi Krause 2000), atunci am avea un concept abstract de evoluţie. Ne putem pune întrebarea, pentru a vedea dacă are sens să îl căutăm, în ce măsură însă un astfel de concept abstract ar fi şi unul general ?

Să facem distincţia între abstract în sens semantic (neintepretat) şi abstract în sens epistemologic (îndepărtat de experienţă). Un concept reconstruit în manieră structuralistă ar fi abstract în ambele sensuri, dar în primul rând în sens semantic. Din perspectiva sensului semantic al termenului „abstract”, avem următoarea clasificare a teoriilor[137]:

- Abstracte sau neintepretate (algebra booleană, teoria mulţimilor)
- Semiabstracte sau semiinterpretate (calculul propoziţional – un model al algebrei booleene)
- Interpretat în termeni matematici (calculul infintesimal)
- Interpretat în termeni factuali (toate teoriile din ştiinţă şi tehnologie).

Tabelul 1 Perspectiva realistă, neopozitivistă şi semantică asupra structurii teoriilor (după Mahner şi Bunge 1998)

	Realism	Neopozitivism	Perspectiva „semantică”
O teorie este	Un sistem ipotetico-deductiv	Un sistem ipotetico-deductiv	O definiție (structuralism) sau un set de model (perspectiva „semantică”)
Presupoziții formale	Logica predicatelor şi toate ramurile necesare ale matematicii	Logica predicatelor şi toate ramurile necesare ale matematicii	La fel şi în plus teoria modelelor
Statutul axiomelor	Foarte departe de date (constând de obicei din concepte transempirice)	Generalizări empirice	Abstracte
Conținut empiric	Nu	Da (prin reguli de corespondență)	Nu
Referința factuală	Da (prin intermediul presupozițiilor semantice)	Nu (referință doar la observabile, fenomene)	Nu (poate exista intenția aplicării teoriei la fapte, dar atunci când există aplicarea este externă teoriei)
Indicatori	Externi teoriei şi adăugați pentru a o pregăti pentru testare	Incluşi în regulile de corespondență	Absenți
Testabilitate empirică	Numai după îmbogățire cu ipoteze indicatoare şi date	Direct (datorită conținutului empiric)	Nu

Dar clasificarea de mai sus este bazată pe conceptul lingvistic de teorie, ori noi am vrea să ne ajute la interpretarea caracterului abstract al conceptului de evoluție conform interpretării structuraliste. Ceea ce am reuşit să subliniem este doar următorul fapt: că din punct de vedere structuralist toate teoriile stiintifice sunt abstracte, lucru evidențiat şi de tabelul 1. Dacă din perspectiva interpretării lingvistice a teoriilor un grad mare de abstractizare asigură un grad mare de generalitate a teoriei (şi a conceptelor din structura ei), în cazul interpretării structuraliste lucrurile nu mai sunt la fel de clare. Nu avem garanția principială că o axiomatizare de tip structuralist a unei teorii evoluționiste, în condițiile în care această teorie nu este deja nucleul abstract al unei discipline mature, foarte matematizate, va evidenția conceptul general de evoluție, în sensurile care ne interesează, prin simplul fapt că este abstract. Pentru a putea

evalua situația va trebui să investigăm reconstrucția structurală a teoriei, aşa cum a fost făcută de autorii ei.

În continuare ne vom axa pe intepretarea lingvistică a teoriei evoluționiste, care prin angajările ei semantice pare să fie mai utilă în discutarea caracterului general sau nu al unui concept de evoluție. Totuşi îndepărtarea de interpretarea structuralistă nu trebuie să ne ducă la pierderea avantajelor acesteia, unele relevante chiar pentru conturarea conceptului general de evoluție, prin oferirea unui model rațional al evoluției cunoaşterii ştiințifice în timpul etapelor normale şi revoluționare[138]. Nu dezvoltăm mai mult aici acest aspect, doar îl semnalăm, el urmând a fi reluat când vom discuta epistemologia evoluționistă.

Pentru a prezenta clasificarea teoriilor ştiințifice din punct de vedere al generalității avem nevoie de clarificarea noțiunii de model. Putem distinge următoarele tipuri de modele cu grad mare de generalitate: $model_1$ ca interpretare matematică a unui concept abstract[139] şi $model_2$ (interpretări factuale ale formalismelor matematice)[140]. $Modelele_2$ care rezultă din interpretarea factuală a unor teorii abstracte sunt modele *constrânse* (eng. „bound"); dar majoritatea formalismelor matematice din biologice nu sunt astfel de modele, ci sunt $modele_2$ *libere* (eng. „free")

Pornind de la aceste modele putem clasifica din punct de vedere al generalității (în al doilea sens pe care l-am discutat) teoriile ştiințifice astfel (Mahner şi Bunge p93):

- Teorie specială, sau $model_3$ (caracterizată astfel: conceptele au un conținut factual[141], clasa de referință este îngustă, este conceptual testabilă – pe baza coerenței cu părți relevante din cunoaşterea anterioară, este empiric complet testabilă – confirmare şi infirmare); $modelele_3$ pot rezulta din îmbogățirea teoriilor generale cu un set de presupoziții auxiliare; ca şi $modelele_2$ ale teoriilor abstracte, $modelele_3$ (teoriile speciale) pot fi constrânse (de o teorie generală) sau libere.
- Teorie generală (conceptele au un conținut factual, clasa de referință este un gen în sens logic[142], pentru al cărui fiecare membru se poate dezvolta o teorie specială, este conceptual

testabilă, şi este empiric testabilă dacă este completată cu presupoziții suplimentare, ipoteze şi date.)

- Teorie hipergenerală complet interpretată (conceptele au un conținut factual, clasa de referință este o familie mare, pentru fiecare membru al familiei se poate dezvolta o teorie generală, este conceptual testabilă, nu este empiric testabilă prin ea însăşi, ci doar după îmbogățirea cu presupoziții pentru a deveni o teorie generală.
- Teorie generală semiinterpretată (doar unele concepte au o interpretare factuală, clasa de referință este formată din membri pentru care se poate construi o teorie hipergenerală complet interpretată. Este testabilă conceptual, iar empiric doar după îmbogățire pe filiera tipurilor de teorii menționate anterior.)

Este momentul să punctăm şi unele presupoziții ontologice de care ne-am folosit mai sus, şi de care ne vom folosi şi în continuare. Dacă ştiința este "locul unde se experimentează o concepție ontologică", atunci trebuie văzut care sunt concepțiile ontologice asociate domeniilor unde se afirmă că au fost construite teorii evoluționiste, după ce în prealabil ne-am asigurat că, dincolo de anunțul public în ce priveşte existența lor, chiar există astfel de teorii. Înainte de a porni la drum avem nevoie de o ontologie „de plecare" şi de câteva presupoziții de natura epistemică.

Unele dintre presupozițiile „de plecare" pe care le voi folosi în demersul de conturare a conceptului general de evoluție sunt următoarele[143]:

- Presupoziția de realism al entităților şi al legilor. O adoptăm întrucât este un fapt că ea este cea adoptată de omul de ştiință în activitatea de cercetare ştiințifică. Precizez că acestă poziție nu este un realism de interes filosofic, pentru că nu îl adopt cu argumente constrângătoare în context filosofic. Totuşi cea mai neutră atitudine la începutul analizei unui concept ştiințific este acceptăm presupozițiile ontologice şi epistemice ale celor care l-au dezvoltat. În eventualitatea că pe parcurs ne vom confrunta cu dificultăți datorate lor, vom fi obligați să le ajustăm sau completăm. Această presupoziție este acceptată şi de Mahner şi Bunge (1997), dar într-un sens global, nu într-un sens regional

(limitat la discursul ştiinţific) cum este în cazul nostru.

- Există o ierarhie de sisteme naturale, caracterizate de proprietăţi emergente la fiecare nivel ierarhic. Această presupoziţie caracterizează nu doar sistemismul lui Bunge, ci este acceptată în toate domeniile biologiei, în particular în ecologie, disciplină direct relevantă pentru înţelegerea evoluţiei.
- Un gen este „o clasă ai cărei membri au mai multe decât o proprietate în comun". Un gen natural în sens larg este o clasă care include entităţile care au în comun unele dintre proprietăţile lor corelate în mod legic (de exemplu clasa *Mammalia* este un gen natural în sens larg). Un gen natural în sens stric sau o specie ontologică este clasa care include toate entităţile echivalente complet din punct de vedere nomologic. Termenul de specie ontologică nu corespunde strict celui de specie biologică (nu este un concept taxonomic), ci mai degrabă celui de varietate. Specia biologică este fie un gen natural în sens larg (cel mai adesea), fie unul în sens strict, în funcţie de situaţia concretă[144]. „Avem nevoie de conceptul de specie ca gen deoarece noţiunea de specie ca gen precede logic celei de agregat supraroganismic [*populaţie*[145]*, de exemplu*] sau sistem format din organisme".[146]
- Organismul este cea mai mare entitate vie, iar entităţile emergente la nivel supraorganismic (populaţii, comunităţi) nu sunt entităţi vii.
- Conceptul de „proces de dezvoltare" este anterior logic celui de „proces de evoluţie" în sensul că primul este necesar pentru a-l defini pe al doilea (p309).
- Speciaţia este un concept ontologic şi se referă la emergenţa unor entităţi dintr-un nou gen natural (dintr-o nouă specie ontologică). Din perspectiva modelării entităţilor printr-un spaţiu de stare, speciaţia revine la modificarea variabilelor spaţiului de stare (schimbare calitativă, spre deosebire de schimbarea cantitativă, care are loc în cadrul aceluiaşi spaţiu de stare). Dincolo de promovarea lor ca parte a unui sistem filosofic de către Bunge, acest mod de conceptualizare, prin spaţii de stare, este caracteristic analizei sistemice în ecologie şi modelării structural-dinamice a sistemelor ecologice.
- Speciile ontologice de organisme nu sunt specii biologice, pentru că biologul este interesat doar de indivizii acelor specii

ontologice care s-au răspândit şi au subzistat în cadrul unor populații un timp suficient de lung ca să aibă un rol ecologic semnificativ, în timp ce noțiunea de specie ontologică este aplicabilă şi unui organism monstruos, neviabil. Totuşi aceasta nu înseamnă că ne puntem dispensa de conceptul de specie ontologică, pentru că altimentri nu putem explica apariția populațiilor format din indivizi aparținând aceleiaşi specii ontologice[147].

- Dacă plasăm speciația ontologică la nivelul organismelor nu înseamnă că este lipsit sens să mai vorbim de evoluția populațiilor, dat fiind că structura lor se schimbă calitativ o dată cu răspândirea organismelor din noua specie ontologică. Atâta doar că cele mai mici unități ale speciație biologice sunt organismele, nu sistemele biologice supraindividuale, cărora le mai rămîne doar rolul în „fixarea" organismelor din noua specie ontologică (printr-un proces de selecție) într-o formă care va permite ulterior cercetătorului să clasifice organismele respective în cadrul unei specii în sens biologic (gen natural). Fixarea prin selecție a organismelor din tipul respectiv nu poate avea loc (dat fiind faptul că organismele sunt entități vii, şi deci inevitabil muritoare) fără un mecanism de transmitere a proprietăților sale (pe care cercetătorul le modelează printr-un spațiu de stare).

---

[81] Nu mă hazardez să spun că a şi reuşit. Pentru aceasta aş avea nevoie de o analiză textulă a lucrărilor lui Spencer care m-ar îndepărta prea mult de specificul mai degrabă analitic al acestui text. Totuşi conturarea contextului, „setting the scene", este necesară pentru a puncta care este de fapt miza, sau coordonatele mizei, puse în joc atunci când discutăm despre evoluție. Că Spencer a intenționat dezvoltarea unei concepții generale evoluționiste este evident fie şi dacă parcurgem lista lucrărilor sale şi acordăm credit câtorva dintre comentatorii săi de prestigiu (de exemplu James 1880).

[82] Am enunțat aici locul comun cu privire la teoria evoluționistă a lui Darwin, deşi, cum vom vedea ulterior, dacă prin evoluție înțelegem schimbarea *calitativă* a organismelor, pe care le clasificăm în cadrul unei specii, în organisme pe care le clasificăm în altă specie, atunci mecanismul originar al evoluției, ca schimbare calitativă, nu este selecția naturală, ci este un mecanism asociat procesului de dezvoltare (ontogeneză) a organismului. Selecția naturală asigură supraviețuirea, perpetuarea şi înmulțirea noului gen (natural) de organisme, dar nu este implicată în apariția lor ca entități pe care le clasificăm într-un nou gen. Metaforic spus, selecția naturală este editorul, nu autorul evoluției. Ceea ce nu înseamnă că selecția naturală nu ar putea fi implicată şi în procese ontogenetice care duc la apariția organismelor din noul gen natural (de exemplu, speculând, de evoluție a rețelelor neuronale sau a componentelor

sistemului de imunitate, cum vom vedea când vom trece în revistă tipurile de teorii evoluţioniste existente în peisajul ştiinţific actual), dar în acest caz avem de a face cu selecţie naturală asupra unor unităţi ale selecţiei localizate pe alte niveluri de integrare a materiei, noutatea (schimbarea calitativă) în entităţile de pe aceste niveluri apărând tot în cadrul unor procese, asociate funcţionării (eventual şi dezvoltării, dacă este cazul), caracteristice nivelurilor respective.

[83] Nu menţionăm deja dacă printr-un discurs de tip ontologic sau epistemic pentru că bănuim că mai degrabă printr-un discurs de tip transcendental.

[84] Am ales această lucrarea de filosofie a biologiei din spectrul larg de lucrări de acest tip deoarece 1) este singura în care autorii îşi expun în mod sistematic presupoziţiile ontologice şi epistemologice şi 2) face o analiză a conceptului de evoluţie. În cazul celorlalte lucrări efortul de extragere a presupoziţiilor ar putea susţine o cercetare în sine, iar conceptul de evoluţie de la care se pleacă este strict cel propus de teoria sintetică a evoluţiei (formularea acestui concept va fi prezentată în capitolul 3.1).

[85] Mahner şi Bunge 1998 p88, "Axiomatizarea este singura cale prin care putem fi siguri că o propoziţie face parte sau nu dintr-o teorie." "O axiomatizare adecvată a teorie evoluţiei trebuie să enunţe explicit ce anume evoluează".

[86] Mahne şi Bunge (1997) p359

[87] De exemplu Hodgson şi Knudsen (2008).

[88] Una dintre prestaţiile care au impus principiile darwiniste ale explicaţiei naturii a fost că ne-a dat posibilitatea „să vedem şi să punem în lumină noi fapte" (Flonta 1999).

[89] În acest fel evoluţia speciilor este asociată cu evoluţia populaţiilor. Staicu (2008) salvează aplicabilitatea conceptului de gen natural adaptându-l la această exigenţă, prin intermediul noţiunii de "specie ca individ" (entitate istorică), noţiune concepută pornind de la structura populaţională a speciilor. Un efort care nu rezolvă problema decât pentru speciile cu reproducere sexuată, care produc populaţii în sensul lui Mayr. Cum ar putea fi aplicat acest concept de gen natural la speciile care produc clone, şi care nu mai au populaţii ?

[90] Proprietăţile unui sistem integrator sunt emergente, diferite de cele ale subsistemelor sale. În cazul populaţiilor proprietăţi emergente structurale sunt compoziţia, relaţiile interne şi cele externe, iar acestea determină anumite proprietăţi emergente funcţionale – de exemplu durata pe un termen nedefinit de timp, sau productivitatea biologică mai mare decât prin însumarea productivităţilor indivizilor din structura populaţiei.

[91] pentru o analiză detaliată a se vedea Mahner şi Bunge (1988) capitolul 8.

[92] Una dintre mizele unei astfel de transformări conceptuale este anularea distincţiei tari dintre replicatori şi vehicule ale replicatorilor.

[93] Evitând confuzia dintre termenul de populaţie stastică – ca mulţime de entităţi caracterizată de un anumit tip de distribuţie statistică a valorilor unor parametrii prin care caracterizăm proprietăţile entităţilor, cu cel de populaţie biologică – ca sistem de entităţi, caracterizabil prin proprietăţile sale emergente.

[94] Iar lucrarea ca întreg o dedică tuturor naturaliştilor "de la Aristotel până astăzi".

[95] Nefiind domeniul meu de specialitate am preferat să nu mă hazardez în traducerea acestui text tehnic.

[96] Problema nu este a epocii noastre, ci probabil general umană. Să ne amintim fie şi doar reacţia exasperată a lui Kant (1783), sub palida acoperire a unui citat din Vergiliu: „ignavum, fucos, pecus a praesepibus arvent".

[97] converge cu prezentarea lui Mahner şi Bunge a teoriei reflexiei a lui Lenin (Lenin, V. I., 1908, Materialims and empirio-criticism, Lawrence and Wisehart, London (1950) apud Mahner şi Bunge 1998).

[98] Putnam, H., Representation and Reality, MIT Press, 1988), apud Buican (1993).

[99] Stewart (2001):„Orice teorie ştiinţifică referitoare la natura cunoaşterii este în mod necesar bazată pe o teorie privind relaţiile dintre subiectul şi obiectul cunoaşterii." Schema ei explicativă funcţionează doar dacă obiectele cunoaşterii preexistă şi sunt independente de faptul dacă reprezentările subiectului sunt corecte sau nu. Dar acest model probabil că nu este adecvat din punct de vedere al aplicaţiilor tehnice, generând probleme în robotica experimentală; roboţii nu pot avea o reprezentare a propriilor erori de reprezentare (soluţia tehnică a fost să li se construiască un mediu identic cu reprezentările incluse în ei...)
[100] Nu abordăm aici istoria felului cum a fost conceptualizată relaţia dintre natură şi minte, însă poate că merită notat că reprezentarea veche era asociată celei de „lanţ al fiinţei" static sau dinamic, că cel mai elaborat produs speculativ îl găsim la Hegel, pentru care raţiunea se dezvoltă în natură şi revine apoi la sine prin om, iar produsele culturale cu cele mai dramatice consecinţe sociale corelate gândirii evoluţioniste par să fi fost cele ale lui Marx şi Nietsche. Această linie de explorare textuală nu este relevantă pentru filosofia ştiinţei actuale, dar poate furniza informaţii interesante asupra condiţiilor de apariţie şi receptare a teoriilor evoluţioniste, cu unele reverberaţii poate şi în prezent.
[101] Pe această linie responsabilă de punere a problemei, eforturi de reducere neurobiologică a valorilor umane, afirmând în acelaşi timp explicit că aceasta nu implică o reducere a comportamentului moral la substratul cerebral, sunt sintetizate de exemplu în Changeux şi colab. (2005).
[102] Iordache (2008).
[103] Dar să nu uităm că grupul la Hayek nu are statut ontic propriuzis, spre deosebire de Bunge. Deci aici nu este vorba de un holism propriuzis, ci doar de unul teoretic. Iar existenţa unor reguli de acest fel este o simplă posibilitate.
[104] Să notăm în treacăt că din această perspectivă în marea majoritate a cazurilor indivizii sunt în conflict de interese, doarece fac parte dintr-o organizaţie proprie şi o altă organizaţie din care obţin resurse pentru cea proprie.
[105] Nu este vorba aici de a considera că învăţarea are loc la nivelul unei entităţi supraindividuale, ci de a identifica mecanismele multiindividuale prin care are ea loc. Opiniile sociale rezultate sunt în acest sens opinii acceptate de indivizii din societatel, nu opinii ale societăţii ca entitate.
[106] Într-un sens mai restrâns, apropiat de cel al lui North, pentru că într-un sens foarte larg Hayek include aici practic toate tipurile de reguli (Hayek 2003).
[107] Modelul lui Hayek este dreptul jurisprudenţial.
[108] De notat că dispariţia unui grup, de exemplu a unuia socialist, la Hayek nu este o dispariţie fizică a unei entităţi sociale sau politice în sens comun, ci ca schimbare a ordinii acesteia. Acelaşi nume, România, se referă înainte şi după căderea comunismului, la două tipuri diferite de ordini (abstracţie făcând de timpul necesar pentru copierea regulilor grupurilor eficiente), şi în acest sens la entităţi teoretice diferite.
[109] Trebuie distins între 'formal' la North şi caracterul 'formal' pe care trebuie să îl aibă legile la Hayek.
[110] Nu intru aici în discuţia complexă cu privire la tipurile de raţionalitate
[111] North, „[T]he political structure that specifies how humans develop and aggregate political choices, the property rights structure that defines the formal incentives in the economy, and the informal constraints of norms, conventions and internally held beliefs [...] have evolved over many generations, reflecting, as Hayek has reminded us, the trial and error process which has sorted out behavioral patterns that have worked from those that have failed."[111]
[112] Apud Craig 1995.
[113] În special ca rezultat al revoluţiei IT.

[114] Iar cunoaşterea de tip epistemic poate fi la rândul ei gândită ca fiind produsă pe o piaţă aflată în amonte de piaţa cunoaşterii ştiinţifice), consumatorii ei fiind cei care vor să se asigure de calitatea cunoaşterii ştiinţifice.
[115] Acceptând pentru această discuţie că poate exista o cunoaştere economică neideologică.
[116] Cum pare a fi cazul lui Hayek, şi, pentru unii autori, şi al lui North.
[117] Biologia evoluţionistă nu este lipsită nici ea de astfel de riscuri. De exemplu Lisenko (1953, Discurs de închidere a discuţiilor, Agrobiologie, apud Buican 1994) prezintă saltul „dialectic" al speciilor, secara care se transformă în buruiană, grâul în orz sau în secară, şi invers. La capătul acestor metamorfoze se profila eventuala apariţie a omului nou, omul comunist. „A debarasa ştiinţa noastră de mendelism-morganism înseamnă a alunga hazardul din biologie (aplauze)". „Noi nu trebuie să uităm nici o clipă că ştiinţa este duşmanul hazardului".
[118] Ştiinţa complexităţii.
[119] Nu iau în considerare aici discuţiile cu privire la relevanţa selecţiei naturale pentru biologie. Teoria echilibrului punctuat ca alternativă la cea evoluţionistă evidenţiază tocmai limitele unei teorii evoluţioniste concepută ca independentă de autoorganizare. Atât ea cât şi discuţiile derivate, de exemplu cu privire la driftul întâmpător (random drift) al speciilor au fost depăşite prin abordarea sinergetică (a se vedea de exemplu (Corning 1997).
[120] „Bioeconomia accentuează fundamentul ontologic comun al ecomiei şi biologiei. Darwinismul furnizează un cadrul general, metateoretic pentru abordarea sistemelor complexe care evoluează, constând din entităţi variabile replicatoare. Nici existenţa evidentă a intenţinalităţii umane, nici existenţa ipotetică a unor procese lamarckiene de achiziţie a caracterelor dobândite, nu împiedică folosirea explicaţiilor darwiniste."
[121] Hayek 2003 p56 „Universalitatea ei [*a teoriei evoluţioniste*], ca mijloc explicativ, este exprimată şi în noile activităţi ale unor distinşi fizicieni [...]".
[122] Trebuie precizat că este destul de uşor să cedezi tentaţiei de a discuta despre darwinism în economie, deoarece Darwin însuşi notează că selecţia naturală operează asupra elementului limbajului uman sau că grupurile tribale cu înclinaţii care servesc binelui comun ar fi favorizate de selecţia naturală (apud Hodgson 2002). Aceeaşi sursă menţionează şi alţi autori de la sfârşitul secolului XIX care aplică ideea selecţiei naturale în cazul ideilor, obiceiurilor şi instituţiilor. Cum Darwin este în primul rând un biolog, de aici până la ideea că ar avea loc o biologizare a ştiinţelor sociale nu mai este decât un pas. Ori o biologizare ar avea loc doar în măsura în care teorii sau mecanisme specifice biologiei ar fi aduse în discuţia fenomenelor sociale umane.
[123] După cum arată şi titlul unei reviste recent înfiinţate: The Journal of Bioeconomics.
[124] În lista bibliografică sunt menţionate şi lucrări din două reviste ale căror nume evidenţiază preocupările aflate la interfaţa dintre biologie şi politică: „Politics and the Life Sciences" şi „Research in Biopolitics". Să observăm, totuşi, că punctul de vedere al lui Corning nu este departe de importanţa pe care o acordă Hayek (2003) succesului populaţional (în termenii numărului de indivizi) al grupurilor performante.
[125] Să notăm o anumită convergenţă cu definiţia raţionalităţii la Toulmin (apud Pârvu 1978): „procedurile prin care oamenii trec de la o mulţime de concepte şi opinii la alta"; „modelul [*evoluţionist al*] lui Toulmin nu implică biologizarea cunoaşterii, ci reprezintă, alături de evoluţia biologică, o instanţă particulară, o specie a unui *pattern explicativ general*, a unei scheme generice a explicaţiei istorice" (Pârvu 1978 p271). Tot ca o convergenţă, interesantă şi considerarea disciplinelor ştiinţifice ca entităţi istorice, similar cu abordarea „species as individuals" apărută ulterior în filosofia biologiei.
[126] Mahner şi Bunge 1998 p361.
[127] Vom utiliza în acest termenul „devos" ca substantiv derivabil.
[128] O presupoziţie pe care o folosim este că valorile sunt proprietăţi relaţionale. Din perspectiva teoriei dawiniste valorile nu pot fi proprietăţi intrinseci (Street 2006).

[129] Această definiție se încadrează în categoria definițiilor explicative (Sober 2000 p6), compromisuri între definițiile descriptive şi stipulative ale conceptelor (după clasificarea lui Hempel 1996).

[130] Pârvu 2000, p9: „Avem o nouă deducție a categoriilor în raport cu care justificărilor tradiționale (realist inductivă – Aristotel, Transcendental deductivă – Kant, Semiotică – Peirce) devin expresii ale unor momente particulare ale interacțiunii self-validante a ştiințificului cu filosoficul"

[131]Pârvu, I, prefață la Staicu, L. 2007, Metafizica genurilor naturale, Ed. Universității din Bucureşti, p8

[132] Unele elemente cu privire la conceptul raționalitatea adaptativă pot fi găsite în Iordache (2008) p59.

[133] El se bazează pe elemente deja existente in literatura de specialitate: 1) principiul incluziunii şi excluziunii din teoria mulțimilor, 2) felul cum a fost adaptat pentru modelarea sistemelor de mare complexitate, şi este aplicabil nu doar sistemelor SE-SSE, ci şi modului de conceptualizare separată a SE şi SSE. Spre exemple Anumite populații pot fi incluse în mai multe biocenoze simultan, prin subsisteme ale acestor populații. Un concept teoretic riguros de biocenoză, si implicit de sistem ecologic, nu implică noțiunea de limită spațială proprie, ci doar de limită spațială a populațiilor din structura sa. Pe de altă parte, pentru a caracteriza măsura în care o biocenoză operațională dintr-o zonă de studiu (care inevitabil este delimitată spațial net) include populații emergente pe complexul de biocenoze se poate construi un indice de deschidere structurală a biocenozelor cu două componente: la nivelul modulelor trofodinamice şi la nivelul populațiilor din fiecare modul trofodinamic. De aici se poate arăta că putem interpreta semnificația noțiunii operaționale de sistem ecologic astfel: conceptul operațional de sistem ecologic este rezultatul aplicării constrângerilor relevante pentru eficiența managerială (limită spațială netă, grad de autonomie funcțională cât mai mare) la structura ecologică naturală şi socio-economică. Conceptul operational de ecosistem este inrudit cu cel de capital natural din modelul „cozonac cu stafide" si compatibil cu aplicarea principiul incluziunii multiple la interpretarea semnificației capitalului natural, asa cum a fost propusa anterior. Delimitarea sistemelor ecologice operaționale are semnificația stabilirii acelei structuri a capitalului natural care să permită un management optim al său, adică a celei mai adecvate structuri a interfeței dintre sistemele socio-economice şi sistemele ecologice.

[134] Pentru dezvoltări pe această direcție a se vedea eseurile „Constituția captivității" şi „Creație şi evoluție"

[135] Critica lui Bunge la teorema de reprezentare vine prin faptul că *modelul este doar un pachet de semne*, nu poate fi isomorf cu o realitate externa, ci poate doar sa îi *semnifice* structura.

[136] Pârvu (1971) p174

[137] Mahner şi Bunge (1997) p89

[138] Pârvu (1981), p197 „în interpretarea lingvistică o persoană acceptă o teorie dacă ea crede că enunțurile care alcătuiesc această teorie sunt adevărate, sau în sens tare, dacă are temeiuri raționale pentru aceasta. Orice modificare a convingerilor ar trebuie interpretată ca o modificare a teoriei. În cadrul concepției nelingvistice cercetătorul poate avea modificări ale convingerilor față de o teorie care *este* altceva (nucleu structural şi domeniu de aplicații intenționate). Teoria rămâne constantă, dar cu ea se afirmă la diferite momente de timp diferite enunțuri empirice centrale." „Stegmueller evită platonismul lui Sneed, printr-un concept pragmatic de a dispune de o teorie, care le depăşeşte pe cel empiric şi pe cel înalt abstract al lui Sneed." Pornind de la aceste considerații înțelegem mai uşor şi aversiunea lui Bunge față de structuralism: ca realist tare îl deranjează consecințele antirealiste ale modelului structuralist, aşa cum de altfel o şi recunoaşte (Mahner şi Bunge, p359).

[139] Trebuie precizat că teoria modelelor în acest sens nu are nimic de spus despre entitățile extramatematice

[140] Mahner şi Bunge (1997) p91 „În principiu un astfel de model factual (model$_2$) poate fi obţinut prin interpretarea factuală a 1) unei teorii abstracte, 2) unei teorii semi-abstracte, 3) unei teorii abstracte deja interpretate matematic, 4) unei teorii matematice care nu este interpretarea nici unei teorii abstracte. […] Cea mai mare parte a teoriilor ştiinţifice aparţin celei de a patra categorii, adică folosesc un formalism matematic care nu este derivat din teorii abstracte.

[141] După Mahner şi Bunge, interpretările semantice al teoriilor sunt ipotetice şi se pot schimba în lumina unor noi date. Înainte de a măsura ceva trebuie să ştim ce măsurăm (să interpretăm teoria), deci teoriile nu au un conţinut empiric direct (nu sunt interpretate în funcţie de observaţii şi experimente, ci în funcţie de fapte independente de subiectul cunoscător – chiar dacă acestea sunt ipotetice). Dar modul cum are loc această schimbare a interpretărilor (cum depinde această schimbare de relaţiile interteoretice, cum este compatibilă cu o teorie necovenţionalistă a înţelesului) nu este explicitat de cei doi autori,

[142] Aceasta este asumpţia lui Bunge, vom preciza ulterior în ce măsură ne asumăm această interpretare a genurilor naturale.

[143] În mare ele urmează sistemismul din Mahner şi Bunge (1997). Diferenţa principală este că, din punctul nostru de vedere aceasta este o ontologie necesară doar pentru discursul de tip ştiinţific naturalist, nu o ontologie universală. Altfel spus, acceptăm necesitatea unor multiple ontologii regionale, unificarea discursivă urmând a se face eventual printr-o întemeiere la alt nivel (programatic - al unei teorii transcendentale, după cum se va vedea).

[144] Să remarcăm aici opoziţia dintre această perspectivă operaţională, care corespunde în bună măsură presupoziţiilor biologilor, şi întreaga dezbatere filosofică din jurul conceptului de gen natural (de exemplul Staicu, 2007). Desigur că în sensul acesta al genului natural nu se mai poate vorbi de evoluţie a speciilor, ci a organismelor pe care le clasificăm în specii, ceea ce vine în dezacord cu definiţia standard a evoluţiei (în teoria sintetică a evoluţiei biologice) pe care o vom discuta în capitolul 3.1. Tendinţa filosofică de a urma cunoaşterea existentă la un moment dat împinge spre acceptarea unor sensuri ale termenilor cum este cel de specie ca individ, şi implicit gen natural ca individ, în măsură să fie compatibile cu noţiune de „evoluţie a speciilor", când de fapt soluţia este mai degrabă de restructurare a terminologiei biologice pentru a o aduce în acord cu exigenţele logicii (logica fiind un discurs constrângător al teoriilor biologice în interpretarea lingvistică, precum şi în cea semantică). Faptul că Mahner este zoolog a avut o influenţă importantă asupra stilului de filosofie pe care îl practică cei doi autori.

[145] Tip de entităţi care de fapt corespund celor de „specie ca individ" atunci când indivizii sunt organizaţi într-o singură populaţie, sau într-un sistem interrelaţionat de populaţii. Totuşi nu putem asimila noţiunea logică de specie cu cea ontologică de populaţie, pentru că nu am mai avea cum să definim noţiunea de populaţie.

[146] Mahner şi Bunge (1997) p154

[147] Pentru unele dificultăţi reflectate chiar în axiomatizarea teoriei selecţiei biologice a se vedea Williams (1970), al cărei text îl discutăm în capitolul 3.1.1. al acestui eseu.

Unitățile selecției

În absența unui concept general de unitate a selecției caracterizarea criteriilor de individuare a unităților selecției ar necesita parcurgerea a două etape. Prima este stabilirea unităților selecției, iar a doua este stabilirea criteriilor de individuare a fiecăreia dintre ele. Parcurgerea explicită a primei etape este o problemă în sine, datorită numeroaselor controverse din literatura de specialitate cu privire la care sunt unitățile selecției, mai ales că avem în vedere teoriile evoluționiste atât din biologie, cât şi din ştiințele socio-umane. De aceea voi porni discuția de la o poziție din literatura de specialitate care discută deja problema individuării unităților selecției.

Paşii pe care îi voi parcurge sunt următorii: voi face o prezentare generală a problemei criteriilor de individuare, apoi voi analiza un caz din literatura de specialitate în care se discută problema individuării (Hull 1978), evidențiind problemele, voi propune un punct de vedere alternativ la problema criteriilor de individuare a unităților selecției, iar în final vom explora câteva consecințe biologice şi filosofice, arătând şi ce cred că se poate recupera din propunerea lui Hull.

Prezentare generală a problemei criteriilor de individuare

Problema criteriilor de individuare a unităților selecției în biologie are sens doar în paradigma autonomistă (în sensul lui Rosenberg 1985), din care face parte programul evoluționist. Dar şi autonomiştii acceptă că unitățile selecției sunt un tip particular de entități fizice. Prin urmare trebuie în primul rând să li se aplice criteriile de individuare relevante pentru entități fizice.

Este un loc comun faptul că localizarea spațio-temporală este un criteriu de individuare[148] a entităților fizice. Din perspectiva simțului comun, dar şi a modului cum se dezvoltă ontogenetic capacitățile cognitive umane, el se bazează pe următorele principii (Carruthers 2004):

1. Orice obiect fizic trebuie să fie într-un anumit loc în spațiu

2. Un obiect fizic nu poate fi în două locuri, separate de o regiune a spațiului care nu include părți ale acelui obiect, în acelaşi timp.
3. Două obiecte fizice nu pot ocupa acelaşi loc în acelaşi timp.

Localizarea spaţio-temporală corespunde localizării kantiene în formele intuiției, prima dintre cele trei tipuri de sinteze (sinteza aprehensiunii în intuiție). Această sinteză este urmată de încă două sinteze în „Critica rațiunii pure", care ne pot sugera criterii necesare pentru individuarea entităților fizice, şi implicit a unităților selecției (US):

- Sinteza reproducerii în imaginație, prin care se asociază entități spaţio-temporale între ele. Criteriul sugerat (fără a avea pretenția că această sugestie este direct justificată de textul kantian, ea reprezentând mai degrabă o intuiție) este cel al altor tipuri de entitășii cu care US trebuie asociate pentru a putea fi individuate ca US. Acest criteriu se potriveşte foarte bine cu exigența teoriei selecției ca US să facă parte dintr-o populație de US.
- Sinteza recunoaşterii în concept. Criteriul sugerat este cel al proprietăților[149] intrinseci şi relaționale relevante pentru entitatea spaţio-temporală conform categoriilor şi conceptului de US acceptat.

Din cele de mai sus reiese că va trebui să atingem problema localizării spaţio-temporale a unităților selecției, să asigurăm cu un criteriu faptul că unitățile selecției există doar în populații, şi să stipulăm acele proprietăți minimale necesare conform unui concept de unitate a selecției.

Studiu de caz: Hull (1978)

Scopul lui Hull în articolul „A matter of individuality" este să exploreze implicațiile pe care teoria evoluționistă le are asupra statutului ontologic al genelor, organismelor şi speciilor. Problema este una relevantă atât pentru unitățile selecției (gene, organisme, grupuri), cât şi pentru unitățile evoluției (la Hull speciile). Hull asumă că genele sunt „entități care sunt transmise în timpul reproducerii şi care controlează dezvoltarea ontogenetică a

organismelor”, iar prin specii se referă la „entităţi suprorganismice care evoluează”. Prin individuali desemnează „entităţi coezive şi continue localizate spaţio-temporal (entităţi istorice)”. Prin clase înţelege „entităţi nelocalizate spaţio-temporal, de tipul celor care funcţionează în legi ale naturii definite în mod tradiţional”.

Hull argumentează pentru început că speciile sunt individuali, de acelaşi gen ca şi unităţile selecţiei. Structura argumentului, în mare, este următoarea:

- O genă este un individual localizat spaţio-temporal care formează linii („lineages”) de ancestori-descendenţi (entităţi istorice), deoarece replicarea necesită contiguitate spaţială şi
- Organismele sunt individuali localizaţi spaţio-temporal care formează linii de descendenţi (entităţi istorice) la fel ca şi genele, deoarece reproducerea necesită contiguitate spaţială, dar
- Pentru Dawkins continuitatea şi coezivitatea în timp a entităţilor supra-genetice (organisme, grupuri) este prea mică pentru ca ele să poată funcţiona ca unităţi ale selecţiei, şi totuşi,
- Este general acceptat că indivizii şi grupurile de indivizi înrudiţi pot funcţiona ca unităţi ale selecţiei, şi atunci
- De ce am considera că speciile sunt doar clase şi nu indivizi în pofida gradului scăzut de coezivitate ? „Speciile ca rezultat al selecţiei sunt în mod necesar linii de descendenţi, nu seturi de organisme similare”.

După încă doua argumente colaterale în susţinerea propunerii făcute, Hull trece la o analiză comparativă a criteriilor de individuare a organismelor şi speciilor, cu intenţia de a arăta că toate tipurile de schimbări ontogenetice pe care le suferă organismelor le suferă şi speciile. Criteriile de individuare propuse pentru organisme sunt următoarele: continuitatea spaţio-temporală, unitatea şi localizare. Se afirmă că similaritatea fenetică este nerelevantă pentru individuarea organismelor. În cazul schimburilor de material între organisme individuarea se face pe baza cantităţii de material transferat şi a efectelor asupra organizării interne a organismelor. Aceleaşi criterii sunt aplicabile şi speciilor, pentru care similaritatea dintre organisme nu are nici o relevanţă în individuare, tot ce contează viind relaţiile genealogice.

În final se extrag unele consecințe biologice şi filosofice ale propunerii făcute. Una dintre consecințele biologice importante este că nu are sens căutarea unor legi specifice speciilor, ci cel mult unor tipuri (genuri naturale) de specii, a căror existență este admisă ca posibilă.

Din punctul de vedere al interesului nostru în acest text, criteriile de individuare propuse pentru organism de Hull nu sunt suficiente, pentru că nu asigură faptul că organismul este şi unitate a selecției. Întrucât s-a folosit în argument de faptul că organismul este acceptat ca unitate a selecției, Hull ar fi trebuit să ne se ofere criterii de individuare care asigură că organismele funcționează ca unități ale selecției. Oarecum indirect, prin faptul că speciile sunt privite ca indivizi, se asigură existența populațiilor în care să poată avea loc selecția, dar acest lucru nu rezultă explicit. În plus, faptul că asemănarea nu joacă nici un rol în individuarea organismelor şi speciilor (privite ca linii ale unor populații coezive), înseamnă proprietățile măsurabile ale acestor unități ale selecției (dincolo de cele asociate localizării spațio-temporale) nu joacă nici un rol în individuare, ceea ce ridică probleme din punct de vedere al cercetării şi modelării comportamentului unităților selecției.

Dincolo de aceste observații mai putem evidenția, în mod secundar, următoarele:

- O contradicție interesantă între afirmații din text: p336 „when I use the term „species”, I intend to refer to those supraorganismic things which evolve”, p347 „Species lineages, not species, are things which evolve”. Contradicția se poate rezolva a) considerând că speciile sunt linii de specii, lucru care nu rezultă din text; chiar daca ar rezulta, prin extrapolare, genele ar fi linii de gene, iar organismele linii de organisme, dacă este să ne raportăm la structura argumentului, ceea ce este greu de acceptat, b) considerând că speciile nu evoluează (prima afirmație funcționând doar ca punct de plecare al discuției); din text se pare că aceasta este opțiunea, se arată că speciile sunt comparabile cu organismele, finite şi fără să sufere prea multe schimbări înainte de a-şi înceta existența; totuşi că speciile nu

evoluează rămâne dificil de acceptat în contextul mai larg al teoriei evoluționiste.

- Dincolo de necesitatea logică de a dispune de conceptul de specie pentru definirea liniilor de populații (formate din organisme din aceeaşi specie) care asigură individualitatea speciilor ca indivizi, este greu de spus în ce măsură argumentul contiguității spațio-temporale mai poate fi oprit să fie aplicat la tot arborele filogenetic (de ce liniile de specii n-ar fi şi ele indivizi, cîtă vreme nu se schimbă genul, şi doar liniile de linii de specii ar evolua ?). În aceste condiții n-ar mai exista speranța găsirii unor legi, nemaiexistând clase de specii.

Sober (2000) evaluează propunerea lui Hull ca o pe o viziune perdurantă (şi implicit nu acceptă contiguitatea spațială a componentelor speciilor suținută de Hull), în care speciile sunt entități istorice, două organisme sunt conspecifice nu pentru că sunt similare, ci pentru că sunt conexate istoric. Deşi acceptă existența entităților istorice, şi faptul că populațiile de tip unitate reproductivă sunt indivizi (integrați nu la scara micro-secundelor, ci la scara generațiilor), sugerează că acceptarea speciilor ca indivizi antrenează costuri prea mari, în special prin faptul că exclude organismele clonale (o linie de organisme clonale este o entitate istorică, dar nu este un individ biologic, deoarece nu are coeziune populațională cum au organismele sexuate). În discuție atinge şi problema individuării, din care rețin următoarele elemente:

- p153 Individualitatea organismelor implică distincție dintre sine şi altul, dintre interior şi exterior. Distincția este definită prin relații cauzale caracteristice. Dar nu este necesar ca părțile unei națiuni sau ale unei corporații să fie contigue spațial. Să notăm că prin aceasta se încalcă al doilea principiu al criteriului localizării spațio-temporale).
- p154 Criteriul de apartenență a unei părți la un organism este gradul de interdependență cauzală. Criteriul pe baza căruia identificăm organismul parental în reproducere clonală este mărimea (organismul mai mare este parental; când sunt egale spunem că organismul parental a dispărut şi avem doi descendenți).
- P159 Indivizi diferiți pot să aibă părți comune; ni se oferă un

exemplu din populații cu zonă de hibridare. Să notăm că prin aceasta se încalcă principiul 3 al criteriului localizării spațio-temporale.

- p162 Evoluția este posibilă deoarece granița dintre sine şi a altul este clară.

Pe baza acestor elemente putem extrage câteva concluzii pentru criteriile de individuare ale unităților selecției şi anume: este necesar ca o unitate a selecției să aibă o graniță clară față de alte unități ale selecției, şi nu este necesară respectarea decât a primului principiu al criteriului localizării spațio-temporale în cazul unităților selecției.

Criterii de individuare a unităților selecției

Din capitolele anterioare ne-am făcut o imagine cu privire la diversitatea problemelor care pot să apară când se pune problema individuării entităților care funcționează efectiv ca unități ale selecției sau ale evoluției. Se pare că fără a avea un concept general de unitate a selecției, în măsură să ne permită să nu discutăm unitățile selecției caz cu caz, nu puteam uşor ajunge la o sistematizarea a criteriilor de individuare. Prin urmare voi valorifica în acest text rezultatele unui text anterior[150], în care am propus un concept general de evoluția şi implicit forma generală a unei unități a selecției, pe care o voi explicita aici. În Anexa 1 am inclus principalele elemente care au dus la propunerea conceptului general al evoluției în textul anterior.

Am definit conceptul general de evoluție ca o conjuncție de propoziții astfel: evoluția este speciația ontologică a entităților teleonomice (ET) şi replicarea sistemelor de dezvoltare (prescurtat *devos*[151]) formate din ET şi entitățile cu valoare[152] (EV) pentru ele şi transmitarea caracterelor la descendenți şi modificarea în timp a populațiilor constituite din acele entități teleonomice printr-un mecanism de selecție a sistemelor de dezvoltare. Acest concept general poate fi particularizat cu stipulări suplimentare pentru toate tipurile de programe evoluționiste din domeniile ştiințifice actuale (pe baza cărora a fost, de altfel, construit inductiv), care includ trei tipuri de teorii: o teorie a variație, o teoria a transmiterii, şi o teorie a

selecției, precum şi o stipulare a ce reprezintă unități ale selecției.

Criteriul de identitate pentru entitatea teleonomică în general este următorul: posedă proprietăți relaționale de tip valoare în raport cu entități care sunt părți ale sale şi cu entități externe. "Valoare" se referă în definiția de mai sus la o proprietate pe care o are orice entitate diferită de ET care face parte din devos, proprietate pe care o putem caracteriza prin (cel puțin) un parametru reflectând utilitatea acelei entități în atingerea scopului ET. Valorile acestui parametru trebuie să se poată înscrie cel puțin pe o scală ordinală, şi nu pot fi zero (în cazul în care parametrul ia valoare zero entitatea respectivă nu face parte din devos). Utilitatea acestui mod de definire vine din faptul că permite o explicitare independentă de teoria selecției a termenului fitness[153][154] ca un parametru care dă seama de un aspect al funcționării interne a devosului, respectiv de relațiile dintre scopul ET şi EV externe (spațial față de ET) din devos[155]. Fiind conceptibil că devosul poate funcționa şi în afara unui proces de selecție, rezultă că fitness-ul este specificat independent de predicțiile (referitoare la succesul relativ în ce priveşte atingerea scopului) asociate teoriei selecției.

Din această perspectivă devosul suplimentat cu o serie de proprietăți relaționale este şi forma cea mai generală a unității selecției (US). Prin urmare criteriile cele mai generale de individuare a unităților selecției le voi discuta pentru această formă generală, iar apoi voi discuta şi, acolo unde va fi cazul, voi argumenta criterii suplimentare de individuare pentru US care includ ca ET a) macromolecule autoreplicatoare (în particular gene), b) organisme, c) grupuri de organisme, d) organizații.

Cu privire la includerea mediului extern al ET în US trebuie arătat că acesta respectă criteriului gradului de dependență al unei părți a entității de cealaltă, gradul de dependență a organismului de mediu *ca ansamblu* fiind totală[156]. Soluția neholistă (care nu duce la includerea nediferențiată a întregului mediu) este delimitarea acelei părți din mediul "obiectiv" care este relavantă pentru organism. În acest context nu ne interesează problema individuării separate a organismului, ci a întregii US din care organismul face parte. Există

tendința de luare în considerare a modificărilor aduse de organisme mediului, de construire fizică a entităților cu valoare (Okasha 2005). Poziția propusă de noi este că are loc o construire completă a nişei, în sensul minimal de identificare a acelor entități cu valoare din realitatea "obiectivă" preexistentă (nu pot exista nişe libere)[157]. Nu există **un** mediu relevant pentru toate entitățile teleonomice (ET), ci pentru fiecare ET mediul este distinct. Conceptualizarea relațiilor dintre mediile diferitelor ET se face prin intermediul unui mediu „obiectiv", mediul „obiectiv" este necesar ca un cadru de referință pentru analiza relațiile dintre mediile fiecărei ET. În schema de mai jos prezentăm comparativ relația dintre ET şi mediul obiectiv în viziunea standard (A) şi cea propusă aici (B). Din această perspectivă există o complementaritate *necesară* între demesurile de tip provincialist şi autonomist[158].

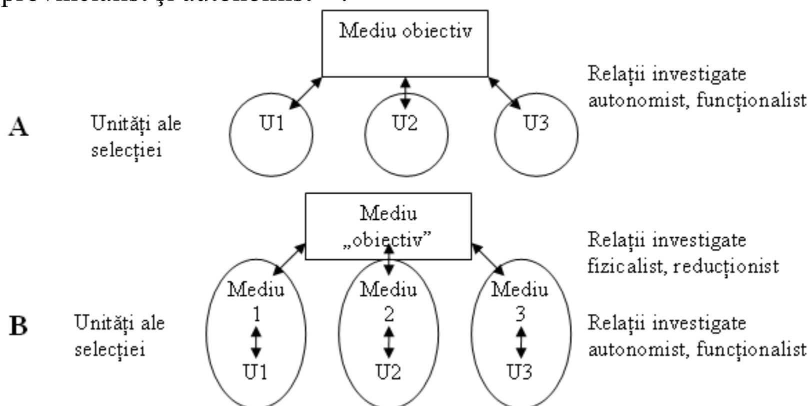


Figura 1 Prezentare comparativă a celor două moduri de abordare a unităților selecției. În prima unitățile selecției sunt entități teleonomice, în a doua unitățile selecției sunt

O problemă importantă, care ne-a constrâns la soluția conceptuală tip B, o ridică modelarea matematică a sistemelor care includ ET, este că parametri de stare prin care decriem mediul obiectiv, ca independent de ET, nu îi putem utiliza în mod direct pentru a da seamă de interacții dintre ET şi mediul „obiectiv", datorită scării spațio-temporale pe care o impune în măsurarea parametrilor fiecare tip de ET. Ilustrăm această problemă în schemele de mai jos[159].

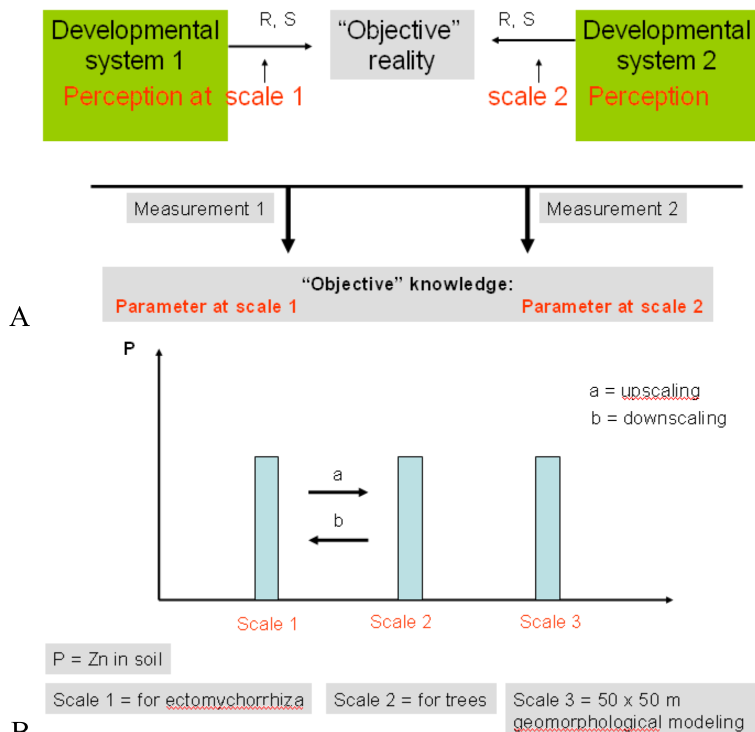


Figura 2 A Sistemele de dezvoltare utilizează entitățile obiective (care furnizează resurse R şi servici S) la scări diferite. Pentru a le putea modela comportamentul avem nevoie de măsurarea parametrilor relevanți la scările spațio-temporale specifice ET din structura sistemelor de dezvoltare **B** În ipoteza că un acelaşi parametru este măsurat la diferite scări şi are aceeaşi valoare, el nu este extrapolabil între scări, datorită heterogenității ireductibile formal a mediului obiectiv. Este necesară o cercetare empirică specifică pentru a stabili condițiile de ridicare şi coborâre la scară a valorilor parametrilor (aceste condiții sunt referite în figura 1B prin „relații investigate fizicalist, reducționist". Am folosit termenul reducționist deoarece parametrul determinat poate caracteriza si o ET ca mediu extern pentru o altă ET, cum este de exemplu cazul bacteriilor care cresc pe o plantă (figura 3).

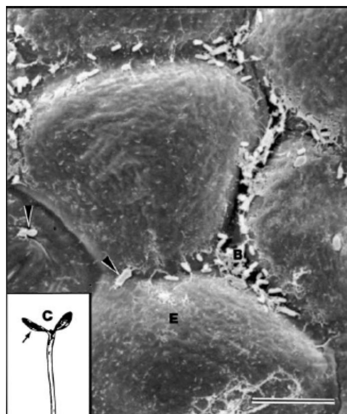


Figura 3 Bacterii epifite pe o plantă (după Kutschera şi Niklas 2004). Din perspectiva bacteriei nu este relevant comportamentul teleonomic al plantei, ci rolul unor părți ale sale furnizoare de „resurse" şi „servicii" (caracterizabile prin anumiți parametri măsurabili).

Sistemele abiotice modelate sunt suprapuse structural cu devosurile, modul de corelare a parametrilor implicați fiind conceptualizabil printr-o realitate obiectivă externă sistemelor modelate. Problemele de interes ştiințific în acest context sunt:

- cum realitatea obiectivă externă funcționează ca entitate cu valoare pentru ET
- cum ET obiectivizată funcționează ca entitate cu valoare pentru o altă ET.

În ce priveşte felul cum se raportează conceptul de US introdus la distincția replicator – interactor, replicarea ET şi interacția ET mediu, eventual cu replicarea şi a unor componente ale mediului (construite fizic sau cultural), sunt procese ce au loc în interiorul US. Ele sunt conceptual necesare, dar nu şi suficiente pentru selecție, nu antrenează în mod automat selecție. Pentru aceasta este necesară interacția între US, care poate avea loc prin mecanisme asociate doar uneia sau mai multora dintre componentele US. Interacția, la rândul ei nu este suficientă conceptual pentru a avea selecție, ci este necesar

să fie interacții de tip competitiv. Pot exista şi numeroase alte tipuri de interacții, care să susțină eficiența funcționării devosurilor implicate, nu selectarea uneia în detrimentul celeilalte.

4.1 Situația US din punct de vedere al localizării spațio-temporale

US sunt suprapuse structural la nivelul unora dintre părțile lor, acesta fiind şi mecanismul care stă la baza interacțiilor de tip competiție, prin care are loc selecția. De asemenea, US ca devos-urile cupleaza perdurant entități separate temporal (entitățile valorice externe) cu o entitate endurantă, ET. Coeziunea spațio-temporală este asigurata în mod necesar doar prin ET, eventual continget şi prin entități valorice externe.

Din punct de vedere al lui Einstein realismul include teza separabilității, care întemeiază individuarea entităților fizice pe linia deschisă de Newton şi urmată de Kant. Teza separabilității s-ar putea enunța astfel: separarea spațială este un criteriu de individuare suficient pentru individuarea sistemelor fizice. Ceea ce propunem pentru devos-uri încalcă teza separabilității. Dar am văzut încă din capitolul referitor la Hull că această situație este specifică entităților biologice.

Se pare că dacă o ontologie realistă necesită un principiu de individuare, nu necesită neapărat şi separabilitatea, cel puțin nu în cazul sistemelor complexe, unde este conceptibilă suprapunerea spațială a entităților. Entitățile comune devosurilor sunt identice doar din punct de vedere al perspectivei „obiective", însă nu şi din punct de vedere al valorii pentru ET din care fac parte. Aşadar nu se încalcă principiul lui Leibniz al indiscernabilității identicelor (dacă x este identic cu y atunci tot ce este adevărat despre x este adevărat şi despre y, deoarece proprietățile valorice ale entităților comune sunt relaționale în raport cu ET, nu intrinseci şi prin urmare nu putem enunța afirmații despre ele decât în cadrul acelei US care include ET respectivă.

4.2 Criterii de individuare a US

O unitate a selecției este o entitate fizică de tip sistem cu următoarele proprietăți intrinseci:

1. Este formată din multiple subsisteme dintre care unul este caracterizat de proprietatea de a avea cel puțin un scop (entitate teleonomică, ET) şi celelalte de proprietate de a avea valoare în raport cu acest scop (entități valorice, EV). *Comentariu:* În definirea termenului „scop" excludem implicarea unei conştiințe sau a altceva similar. Am în vedere exclusiv o definiție behavioristă (o redefinire, în termenii lui Rosenberg 1985), din partea unui observator extern al entității teleonomice. De exemplu, fără a aprofunda aici această problemă, am putea defini scopul ca o anumită zonă din spațiul nomologic proprietăților prin care caracterizăm entitatea teleonomică, zonă spre care aceasta se deplasează în timp.
2. ET din structura US acționează în funcție de entitățile valorice. *Comentariu:* Acest criteriu, definit behaviorist, acomodează fenomene de la nivel macromolecular până la cele ale ființelor intenționale.
3. US este caracterizabilă prin parametri de eficiență şi eficacitate a acțiunilor de utilizare a entităților valorice pentru atingerea scopului *Comentariu:* aceşti parametri sunt relevanți pentru caracterizarea fitness-ului US ca independent de selecție.
4. O ET valorizantă nu poate fi şi valorică într-o aceeaşi US (nu se poate valoriza pe ea însăşi).
5. Entitățile valorice din structura US pot fi externe ET (subsisteme ale US) sau interne ET (subsisteme ale ET). *Comentariu:* Avem nevoie de acest criteriu pentru a include în categoria entităților cu valoare şi, de exemplu, părțile dintr-un organism sau dintr-o organizație.
6. ET este finită în timp, cu început şi sfârşit. *Comentariu:* finitudinea prin început este necesară pentru a introduce proprietatea relațională parentală, iar cea prin sfârşit pentru a putea concepe eliminarea US prin selecție.
7. ET poate suferi pe durata de viață modificări ale entităților interne cu consecințe asupra valorii acestora şi/sau asupra scopului ET. *Comentariu:* avem nevoie de acest criteriu pentru a putea da seamă de evoluția ET.
8. Granița dintre ET şi EV externe trebuie să fie clară. *Comentariu:*

trebuie să fie clară pentru că nu trebuie să existe suprapuneri ale TE din diferite US, pentru că altfel ar fi neclar care este rezultatul selecției prin competiție. Granița poate fi neclară în cazul unor relații între US diferite de competiție (de exemplu relații de simbioză). Putem anticipa că grupurile (sisteme formate din TE) nu pot fi centre valorizante ale unor US, pentru că grupurile pot fi parțial suprapuse la nivelul unor membri, deci am avea graniță neclară între TE.

O unitate a selecției trebuie să posede şi următoarele proprietăți relaționale:

9. ET valorizantă nu poate fi unică, ci doar ca parte dintr-un agregat de ET. *Comentariu:* folosesc termenul de agregat ca echivalent celui de mulțime, cu deosebire că „agregat" se aplică entităților fizice, iar „mulțim"e celor conceptuale. Existența unui agregat de ET este condiția minimă pentru sortarea US prin selecție.
10. Entitățile valorice comune unor ET trebuie să devină tot mai puțin „accesibile" pentru o ET în urma utilizării lor de către altă ET, mergând pănă la un nivel care face ca una dintre ET să nu mai poată subzista (sau să aibă un număr mai mic de descendenți, sau descedenți mai puțin viabili). *Comentariu:* avem nevoie de acest criteriu pentru a putea conceptualiza competiția dintre EV pentru ET, fără de care nu poate exista selecție.
11. ET valorizantă este în relație parentală cu alte ET. *Comentariu:* avem nevoie de acest criteriu pentru a conceptualiza evoluția ET în condițiile finitudinii temporale a ET.
12. ET descendentă este parțial similară cu ET parentală în privința unor entități valorice interne şi, contingent, a unor EV externe. *Comentariu:* avem nevoie de aceasta pentru a acomoda US cu teoria transmiterii din programul evoluționist; avem nevoie de transmiterea contingentă unor EV externe pentru a acomoda cazurile de transmitere a unor artefacte de la o generație la alta.
13. US sunt în relații de suprapunere structurală parțială cu alte US la nivelul unora dintre entitățile valorice externe neteleonomice şi, contingent, teleonomice şi, contingent, la nivelul EV interne. *Comentariu:* dacă suprapunerea are loc la nivelul unor ET valorice, atunci avem de a face cu agregate coezive (sisteme) de

ET, de exemplu populații de organisme; pentru o suprapunere la nivelul unor EV interne, a se vedea figura 3 – celula epidermală este o EV internă pentru plantă, şi o EV externă pentru bacterie.

14. Entitatea telonomică .şi entitățile valorice sunt sisteme dintr-o realitate „obiectivă" externă US şi caracterizabilă din perspectiva unei ET observatoare externă față de US. *Comentariu:* avem nevoie de acestă proprietate pentru a putea caracteriza behaviorist ET.
15. Entitățile externe „obiective" care, ca întreg sau prin subsisteme ale lor, sunt valorice pentru pentru ET pot fi atât entități neteleonomice, cât şi entități teleonomice. *Comentariu:* Nu există contradicție cu 1 deoarece ET menționată în 6 este valorică pentru ET centrală a US (valorizată de aceasta), şi nu structurează ea însăşi US al ET valorizante în raport cu scopul său.

Am încercat în cele de mai sus acomodez unitățile selecției cu toate componentele potențiale ale unui program evoluționist (o teorie a variației, una a transmiterii şi una a selecției). Pentru o teorie a selecției nevoluționistă (a sortării în funcție de perfomanță) criteriile 6, 7, 11 şi 12 nu sunt necesare. Prin prisma criteriilor de mai sus putem spune că darwinismul are, în afară de marca epistemică - a teoriei selecției, şi o marcă ontologică - anume că presupune existența unor agregate de US în care ET împart valorizant un mediu „obiectiv" din perspectiva unei ET externe.

4.2.1 Aplicarea conceptului de US la gene

În principiu se poate aplica foarte simplu stipulând că scopul ET este autoreplicarea. Totuşi, în cazul genelor ne putem lovi de câteva fapte care contravin criteriului 8, al graniței clare. Căutarea unor criterii de individuare a genelor s-a lovit de următoarele dificultăți:

- O genă poate include segmente moleculare distincte spațio-temporal
- Gene diferite pot include segmente moleculare comune

La ora actuală se fac eforturi pentru ajustarea conceptului de genă moleculară ca segment de ADN în lumina problemelor de mai sus.

De altfel se pare că nici nu putem vorbi de un concept stabil de genă. Brigandt (2004), de exemplu, aplică o interpretare semi-holistă, dependentă de discursul în care este integrat, semnificației conceptelor pentru a analiza evoluția conceptului de genă. Nu ar exista un concept unitar de “genă mendeliană” în literatura ştiințifică primară, ci doar în manuale. Situația genei moleculare pare a fi similară celei a genei mendeliene. În schimb, pentru analize filosofice, se porneşte de la presupoziția de existență a conceptelor unitare de genă (de exemplu Rosenberg, 1985, când discută relația dintre genetica mendeliană şi genetica moleculară.

Faptul că genele nu par a corespunde criteriilor de individuare pentru ET din US nu înseamnă însă că alte tipuri de macromolecule, de exemplu ribozimele (molecule de ARN capabile să îşi catalizeze autoreplicarea, aflate ipotetic la originea vieții), nu pot funcționa ca ET în structura US.

4.2.2 Aplicarea conceptului de US la organisme şi grupuri de organisme

Pentru aplicarea la organisme trebuie să stipulăm un scop tipic organismelor. Cel mai frecvent acesta este reproducerea, dar există şi cazul interesant al scopurilor altruiste.

ET beneficiare ale comportamentului altruist sunt în interiorul US al ET altruiste, iar altruismul doar ca un mecanism rafinat al egoismului. ET altruiste neurmărind reproducerea, problema este elucidarea factuală a mecanismelor care mențin *cuplurilor* de US cu ET altruiste şi egoiste, răspunsul la întrebarea de ce sunt selectate aceste cupluri, şi nu doar de ce este selecat US cu ET altruist. Dacă ET beneficiară este la rândul lui altruistă problema nu se modifică în principiu.

Din perspectiva propusă aici, selecția „de grup” este, la extrem, selecția acelei US care include acea ET care susține scopul specific grupului, folosind care resurse pentru atingerea scopului celelalte ET din grup. Deselectare unui grup nu înseamnă decât eliminarea US care impune scopul „grupal”, în realitate scopul unei ET.

Mecanismele rafinate ce țin de funcționarea grupurilor reale pot fi acomodate prin descompunerea grupului într-un ansamblu de US cu diferite grade de suprapunere în ce priveşte ET valorizate din structura sa.[160]

Modelul propus permite cu uşurință conceptualizarea internalizării unei ET într-o altă ET prin extinderea graniței organismului către o parte din US prin încorporarea unor EV externe (a se vedea ipoteza endosimbiotică de apariție a eucariotelor). De asemenea, discuțiile referitoare la mecanismele de apariție a organismelor multicelulare vin să suțină punctul de vedere pe care l-am propus. In timpul tranziției de la indivizi mai simpli la indivizi mai complecşi, cum este trecerea de la organisme unicelulare la organisme multicelulare, potențialul de evoluție (eng. evolvability) al celulellor trebuie restricționat, iar cel al individului mai complex trebuie accentuat. Problema este aşadar de înțelegere a emergenței în noua unitate. Celulele germinale sunt văzute ca a juca un rol important în mediere conflictelor dintre două niveluri ale selecției, cel al celulelor somatice şi individul multicelular. Celulele germinale "handicapează" celulele somatice restrângând "dreptul" de a reproduce individual multicelular la nivelul lor, acționând ca ET care controlează un grup de ET perfect integrate. Totuşi o reorganizarea prea constrângătoare a fitness-ului celulelor somatice restrânge potențialul de adaptabilitate al individului emergent (Michod şi Nedelcu 2003). Pe de altă parte, aceste seturi de constrângeri impuse celulelor somatice pot genera în principiu proprietățile emergente specifice organismului, proprietăți la care nu ne putem aştepta din perspectiva celulelor luate izolat (fără a avea argumente empirice în această direcția, doar semnalăm direcția de cercetare). Pentru un cadrul conceptual care susține emergentismul de acest tip aplicat entităților biologice, într-un context reducționist, a se vedea Korn (2005).

4.2.3 Aplicarea conceptului de US la organizații

Pentru US ca organizații, în cadrul genului „entități teleonomice" din structura US se diferențiază ca subtip cel de „entități teleologice", criteriul de individuare fiind intenționalitatea, specifică organismelor

umane. Grupurile umane sunt reductibile la US ca organizații într-un mod similar cu cazul general. Organizațiile în sens strict, managerial, sunt grupurile cele mai coezive, în care ET centrală impune scopul organizațional, iar celelalte ET sunt doar resurse (umane). O insepctare a constituției statelor va evidenția un limbaj de tip holist (suveranitatea aparține statelor, nu indivizilor) care se coroborează foarte bine cu faptul că statele sunt organizații. Fiind suficient de coezive ele funcționează ca unități ale selecție, dar nu ale unei selecții grupale, ci a US a liderilor care își asumă scopul organizațional al statului respectiv. Retorica selecției grupale nu este decât un mod de a induce asumarea de către ET (utilizate ca entități valorice) a scopului liderului grupal, de introducere acestui scop în pachetul de scopuri proprii, altfel spus de a avea un comportament altruist față de lider. O astfel de retorică nu este neapărat malefică, în condițiile în care liderul are şi el un comportament altruist. Făcând o paralelă cu organismele multicelulare prea intgrate, potențialul de evoluției ale ET utilizate ca entități valorice scade însă proporțional cu gradul de integrare al organizației statale.

Pentru argumentarea reducerii evoluției regulilor formale şi informale la evoluția organizațiilor, a se vedea referatul anterior (pe scurt, regulile sunt proprietăți ale organizațiilor, parte din capitalul lor cultural, iar „lumea a treia” specifică entităților conceptuale nu este altceva decât mintea persoanelor *diferite* de agentul care crează sau internalizează regulile).

5 Consecințe biologice şi filosofice

Consecințele sunt multiple şi nu îmi propun decât să semnalez câteva.

5.1 Consecințe biologice
5.1.1 Oportunități de integrare interdisciplinară

Teoria sistemelor de dezvoltare (TSD) nu furnizează o teorie a integrării fenotipice şi a evoluției modulare, în timp ce biologia evoluționistă a dezvoltării (BED) începe să furnizeze o astfel de teorie. TSD pune accent pe aspecte mai degrabă extern organismului,

în timp ce BED pe cele interne. Prin urmare teoriile pot fi privite mai degrabă ca şi complementare, nu în competiție (Griffits 2005), Modelul propus vine în întâmpinarea unei astfel de convergențe, arătând necesitatea cuplajului dintre strategii de cercetare gândite anterior ca diferite (autonomistă şi provincialistă) într-o unică strategie, specifică biologiei şi ştiințelor socio-umane.

În acest text am discutat despre individuare ca operație relavantă ontologic, însă în literatura biologică se discută şi despre individuare ca proces. Individuarea organismelor (ca proces) are loc prin creşterea coerenței corpului din cauze structurale şi funcționale, iar individuarea populațiilor de organisme sexuate din aceaşi specie are loc prin coerența reproductivă a indivizilor. Dacă există sau nu o tendință de creştere a numărului de niveluri integrate într-un organism (de individuare pe cale ierarhică), este însă o problemă empirică deschisă (McShea 2001). Conceptul de US propus oferă cu cadru pentru evaluarea proceselor de integrare (individuare ca proces) a organismelor cu anumite entități valorice externe din mediul lor.

Modul de conceptualizare a US pe care l-am propus este relevant şi pentru problema speciilor. Dificultatea conceptualizării speciei este tocmai datorită evoluției speciilor. Prin caracterul general modelul propus sugerează un concept general fenetic de specie, însă cu o noțiune lărgită de fenotip, incluzând aspecte moleculare, funcționale, şi ecologice, un cuplaj între criterii funcționale ce țin de dezvoltare şi criterii ce țin de modul de integrare în mediu. Conținutul exact al acestor stipulări va fi dependent de particularitățile organismelor respective, fără ca prin asta să îşi piarda structura generală (de exemplu va include sau nu referire la relații specifice reproducerii sexuate). Forma exactă a unui astfel de concept general de specie este o problemă deschisă.

Conceptul de US este relevant şi pentru cel de ecosistem. Un element cheie în eco-ontologii în forma actuală este organizarea teleonomică (Fonseca şi Martin 2004). Din perspectiva acestui text sistemele ecologice aşa cum sunt conceptualizate la ora actuală sunt reductibile la sisteme formate din US suprapuse, fără a fi necesar ca ele însele să

aibă comportament teleonomic. Pe de altă parte US aşa cum le-am conceptualizat includ atât o parte biologică neintenţională (sau umană intenţională), cât şi una abiotică (alături de alte eventuale ET cu valoare). Prin urmare US sunt ele însele sisteme de tip ecologic, respectiv economic.

5.1.2 Scară spaţio-temporală şi individuarea entităţilor biologice şi ecologice

Influenţa scării spaţiale şi temporale asupra proceselor biologice este de maximă actualitate, fără să existe un cadru conceptual satisfăcător (de ex. Kopppel 2005 analizează efectul scării spaţiale asupra interacţiilor trofice). Argumentul lui Hull referitor la specii ca entităţi istorice este de asemenea legat de problema scării spaţio-temporale de observare. Ni s-ar mai fi părut ideea de specie ca entitate istorică la fel de inacceptabilă dacă am fi avut o scară efectivă de observare de ordinul sutelor de milioane de ani ?

Ca o problemă a speciei ca entitate istorică spuneam că argumentul contiguităţii spaţio-temporale ar trebui aplicat la tot arborele filogenetic. În afara faptului că nu am mai avea legi referitoare la individul „arbore filogenetic”, de ce ar fi asta o problemă ? Problema principală, din punct de vedere al cunoaşterii ştiinţifice, ar fi că scara de observaţie a ET umane care crează cunoasterea „obiectivă” necesară pentru conceptualizarea selecţiei naturale este mult prea mică şi nu am putea spune nimic concludent în ce priveşte această unică entitate. Chiar dacă practic am renunţa la conceptul de specie, în acest experiment imaginar, ar continua să ne intereseze mecanisme de selecţia ale unor ET subsisteme ale individului „arbore filogenetic”. Nemaiavând specie, ci un unic individ, este clar că nu s-ar mai pune problema evoluţiei speciilor, ci doar a *organismelor* din structura individului filogenetic. Aceasta se coroborează foarte bine cu opţiune din referatul anterior că speciaţia ontologică are loc la nivelul individizilor, mai rămânând să vedem doar cum reintroducem conceptul de specie o dată pierdut prin împingerea la consecinţe finale a argumentului lui Hull.

La scara de timp specifică observaţiei umane, şi din considerente de

logică (aceasta reflectând capacitățile cognitive apărute prin evoluție), avem nevoie de decuparea arborelui filogenetic în intervale relevante pentru scară noastră (arborele filogenetic, ca individ, este o entitate reprezentabilă în patru dimensiuni, trei spațiale şi timpul). Aceste intervale includ entități similare pe care le grupăm în clase. Gradul de similaritate între entitățile, altminteri unice, organismele pe care le grupăm în clase, nu poate să nu difere în diferite porțiuni al arborelui filogenetic, aceste pattern-uri fiind ele însele un produs al evoluției. Printr-o conceptualizare de acest tip putem spune ceva despre structura sistemului „arbore filogenetic”, pe care îl descompunem în module, aşa cum procedăm când vrem să identificăm structura oricărui sistem. Modularitatea este ubicuitar prezentă în conceptualizarea organizării sistemelor biologice (Mitchell 2005) şi ecologice (Pahl-Vostl 1995). Propune definirea speciilor ca *module prin care care încercăm construirea unui model homomorf al arborelui filogenetic*, necesare pentru că nu putem opera cu model izomorf al arborelui filogenetic ca individ al lui Hull. Procedura de identificare a sistemului conduce întotdeauna, în cazul sistemelor complexe, la modele homo-morfe, nu isomorfe. Evoluția speciilor înseamnă trecerea organismelor dintr-un tip de modul în altul. Criteriile de identitate a speciilor vor fi cele pe baza cărora se face includerea organismelor, altminteri unice, în sens strict, într-un modul sau altul. Există o doză inerentă de subiectivitate (a cercetătorului) în stabilirea criteriilor de individuare a speciilor, dar această subiectivitate va fi constrânsă de principiul general aplicat în identificarea sistemelor complexe, şi anume că modelul homomorf rezultat să piardă cât mai puțin din caracteristicile structurale şi funcționale ale sistemului modelat.

În afară de acestă decupare „pe ramuri” a arborelui filogenetic, diacronic, putem facem şi o decupare „pe orizontală”, relativ sincronic, mai precis spus pe un anumit interval de timp. Acest interval de timp trebui să fie în acord cu capacitățile umane de observare, iar sistemul pe care îl separăm astfel din „individul filogenetic” este ecosfera, formată din sisteme ecologice. Identificarea sistemelor ecologice se face tot modular, grupând populațiile din diferite organisme în module trofo-dinamice (Pahl-Vostl 2005), în funcție de următoarele trei criterii: rata de reciclare a

biomasei, localizarea spațio-temporală şi nişa trofică. Trebuie observat că se utilizează intervale de valori pentru aceşti parametri, nu valori unice, întrucât prin definiție nişele populațiilor din diferite specii nu pot fi complet suprapuse. Scopul este construirea unei reprezentări simplificate, nu a modelului isomorf. Fără a mai dezvolta aici, menționez că aşa numita ierarhie de sisteme ecologice este tot o reprezentare modulară a relației dintre scara spațio-temporală şi observarea de noi tipuri de populații biologice (caracterizate de diferite scări). Nu este vorba de o ierahie de sisteme în sensul celor din fizică, deoarece proprietățile emergente structurale apărute la diferite niveluri aşa-zis ierarhice nu sunt de tipuri diferite, ci de acelaşi tip (entități biologice populaționale, din diferite specii). Productivitatea biologică măsurată mai mare la scară mai mare vine din perceperea noilor mecanisme al productivității la acea scară, care altminteri rămân în afara granițelor sistemului observat. Totuşi procesele (fluxuri de substanță şi energie) care susțin productivitatea crescută sunt de acelaşi tip, nu calitativ noi, chiar dacă implică tipuri noi de organisme. Ecosfera este un individual de tipul „arborelui filogenetic" al lui Hull, actualmente un segment temporal din acesta.

Într-o interpretarea modulară, ce am propus în acest text este o US cu un modul intern (include entitățile valorice interne) şi un modul extern (include entitățile valorice externe). Pe modulul intern emerge, din perspectiva provincialistă asupra biologiei, comportamentul teleonomic. Modularitatea internă analizată de teoria sistemelor de dezvoltare reflectă organizare modulului intern al US de tip organismic. Individuarea modulelor interne organismelor şi investigarea mecanismelor care stau la baza originii filogenetice a modularității este direcție importantă de cercetare în biologie (Winther 2001).

Consecințe filosofice

Se pot extrage deja câteva concluzii cu privire la statutul epistemic al unităților selecției:

- Nu pot fi cunoscute ştiințific decât printr-un cuplaj între paradigma autonomistă şi cea provincialistă

- Din perspectivă autonomistă (sensul lui Rosenberg 1985):
    - Necesită explicații de tip funcțional. Dintre explicațiile funcționale nu toate sunt tipice pentru US, ci doar cele care face apel la performanța funcționării (gradul de susținere a scopului) şi la sortarea performerilor dintr-o populație şi, prin finitudinea temporală şi variabilitatea performerilor, la inovarea ontică a performerilor. Tipică pentru US este o explicația funcțională ordinală (nu neapărat cantitativă) a inovării ontice a tipurilor de entități cu timp finit de viață.
- Din perspectivă provincialistă
    - Necesită programe de reducere a scopului şi valorilor. Relevanță indirectă pentru statutul epistemic al unităților selecției prin construirea unor reprezentări despre mediul „obiectiv" necesare pentru caracterizarea părților cu valoare ale unui devos.
- Necesită aplicarea unor proceduri de identificare a a sistemelor complexe cu producerea de modele homomorfe, niciodată isomorfe, datorită diferențelor majore de scară spațio-temporală între ET observatoare şi obiectul investigat.

Din punct de vedere al rădăcinilor istorice ale acestui mod de a pune problema cred că se poate argumenta că monadele lui Leibniz[161], într-o interpretarea cognitivistă, sunt relevante pentru forma propusă a US, şi se poate specula că selecția US este o selecție a „lumilor" asociate fiecărei ET, reprezentarea globală „obiectivă" a observatorului uman nefiind nici ea decât parte din lumea observatorului. Alternativ, interpretarea fizicalistă a monadelor de către Kant ("Monadologia fizică" 1756) este recuperată ca anticipatoare a teoriei stringurilor (Shonfeld 2005). Interpretarea lui Shonfeld este diferită de cea a lui Barbour (2003), tot fizicalistă, care utilizează metafora monadelor pentru o eventuală nouă teorie a timpului, propunând "bubbles of time" corespunzătoare unei multiplicități de lumi, compatibile cu o interpretare many-worlds a teoriei mecanicii cuantice ("Each monad is, in fact, simply *the world as seen from its particular point of view*", sublinierea lui Barbour; punctul de vedere pare homomorf cu cel al US propuse în acest text).

Interesant de explorat este şi poziția lui Kant în raport cu entitățile biologice, şi în special cu explicațiile funcționale, dependente de existența unor cauze finale. Fonsecca şi Martin (2004) citează punctului de vedere al lui Kant referitor la organisme (în particular arbori) exprimat în „Critica facultății de judecare”:

> Kant says, “I should say in a preliminary fashion that a thing exists as **a purpose** of Nature when it is cause and effect of itself, although in a two-fold sense.” […] “In such a product of Nature each part not only exists by means of all the other parts but is also regarded as existing **for the sake** of the others and of the whole, that is, as an instrument (organ)”

Kant are aici un limbaj funcțional, acceptând implicit cauză finală în explicație, atunci când vorbeşte de entități biologice, entități care sunt totuşi naturale. Atunci în Critica Rațiunii Pure noțiunea de cauză ar putea acomoda atât cauză eficientă, cât şi de cauză finală? Anticipează Kant reducerea teleonomiei prin sisteme cu feed-back, lanțuri cauzale care se închid la origine ?

---

[148] Criteriile de individuare sunt mai fundamentale din punct de vedere logic decât cele de identitate. Deşi discuția referitoare la criteriile de identitate este interesantă, în acest text mă voi limita la criteriile de individuare.

[149] Este momentul să precizăm că, urmând analiza lui Armstrong (2005), în acest text asumăm că proprietățile sunt categoriale, nu dispoziționale, şi că entitățile nu se reduc la ansamblul proprietăților lor. Această presupoziție este adoptată şi de Mahner şi Bunge (1997), şi reflectă practica ştiințifică.

[150] „Conceptul general de evoluție”

[151] Vom utiliza în acest text termenul „devos” ca substantiv derivabil.

[152] O presupoziție pe care o folosim este că valorile sunt proprietăți relaționale. Din perspectiva teoriei dawiniste valorile nu pot fi proprietăți intrinseci (Street 2006).

[153] Nu ne hazardăm să propunem o traducere a acestui termen fără o documentare adecvată.

[154] In modelul lui Williams (1970) al teoriei selecției nu este specificat mediul ca primitiv şi se asumă fitness-ul ca primitiv. Dar fitness-ul este un concept sub continuă critică referitoare la inconsistența sa (Rosenberg şi Bouchard 2005). Dacă fitness-ul este măsurat prin succes reproductiv, este neinformativ în ce priveşte mecanismul evoluției (acuzația de tautologie frecvent adusă teoriei evoluției). Soluția pe care o propun este introducerea mediului ca termen primitiv şi definirea fitness-ul în raport cu acesta. Fitness-ul va fi specificat prin mecanismele care îl susțin, şi care țin (în domeniul biologiei) de fiziologie (pentru EV interne ET), de ecologie (pentru EV externe ET) şi de ştiințele cogniției (pentru ambele tipuri de EV).

[155] Prin EV externe înțelegem şi pe cele din spațiile goale care se află în corpul organismelor. Pentru o discuție filosofică a acestor aspecte a se vedea Varzi 1996. Pentru o aplicare a lor la corpul uman a se vedea Donelly (2004), din care rezultă că nu este necesar ca toate spațiile

goale – holes – dintr-un obiect să fie parte a acelui obiect).

[156] Ideea de fapt este prezentă de ceva vreme în comunitate științifică. Sterelny (2005), de exemplu, evidențiază caracterul integrat al organismului şi al mediul său. Suficient de integrat ca să putem individua şi sistemul organism-mediu ? Asta e ce propun.

[157] Importanța perspectivei avute de ET în conceptualizarea ontologiilor este subliniată şi de problemele apărute în dezvoltarea sistemelor informaționale. De exemplu Weber apud Wissusek (2006): "Given a user's or a group's conception of the real world, under what conditions would an information system provide a good or a poor representation of this conception?" (Weber 1997, pp. xi, 73). Weber, R., Ontological Foundations of Information Systems, Coopers & Lybrand Research Methodology Monograph No. 4, Coopers & Lybrand, Melbourne.

[158] Fapt evidențiat în practica cercetării de exemplu de constrângeri fizice asupra legilor alometrice din biologie (West şi colab. 1997).

[159] Iordache şi colab., Chemie der Erde, acceptat pentru publicare, şi comunicare la simpozion Univ. Jena, Sep 2008.

[160] Dizolvarea problemei selecției de grup nu poate fi decât binevenită. Se pare că opiniile extreme cu privire la rolul selecției de grup este datorat şi ideologiilor pe care le promovează sau de care se tem susținătorii respectivelor opinii (Shavit, 2004), ceea ce ar explica dificultatea atingerii unui consens în comunitate științifică.

[161] Alternativ, Nachtomy şi colab. (2002) argumentează organizează ierarhică a unităților selecției prin intermediul lumilor leibniziene incluse una în alta. Nu urmăm această linie de interpretare.

Cum poți face rău vrând să faci bine

Gropile de gunoi vă plac ? Uşor de răspuns, dacă iubeşti natura. Un antiecologist fervent ar putea argumenta, totuşi, că o platformă industrială este la fel de atractivă ca o poiană înflorită[162]. Un astfel de antiecologist pare a fi Traian Ungureanu[163].

Însă nu felul cum valorizăm natura, care până la urmă ține de preferințele personale, şi nici lipsa de respect față de cei care o iubesc, uneori o chestiune de stil al dialogului, sunt ceea ce m-a frapat la eseul "Antiraționalismul ecologic", ci unele confuzii terminologice, în primă instanță, iar mai apoi lipsa de discernământ despre rolul ştiințelor, al ecologiei în particular, în realizarea proiectelor persoanei.

Structura argumentului eseului menționat este următoarea : 1) se descriu previziuni catastrofice ale ecologismului, 2) se arată că ecologismul propune ca soluție pe termen lung reeducarea ființei umane, iar pe termen scurt măsuri care duc la încetinirea dezvoltării în țările civilizate şi practic la stoparea ei în țările lumii a treia, 3) consecința reeducării propuse de ecologism este spălarea creierului, degradarea ființei umane; în acest sens se asociază ecologismul cu politicile selecționiste ale lui Hitler, 4) se face o analiză a unor previziuni mai vechi, din care rezultă că acestea nu s-au adeverit, şi se arată cauzele ştiințifice pentru care nu s-au adeverit, 5) se aduc argumente că unele dintre previziunile prezente nu sunt suficient fundamentate ştiințific, şi că există presiuni asupra cercetătorilor care nu se încadrează în main-stream, 6) se deduce că nu ştim nimic despre deteriorarea naturii şi că, 7) deoarece se bazează pe fraudă intelectuală şi duce la degradarea persoanei umane, fundamentalismul ecologic înseamnă „retragerea colectivă din rațiune".

Erorile majore ale acestui argument, fără a intra în dispute factuale de detaliu, sunt următoarele: 1) se utilizează interschimbabil atributele ecologic şi ecologist: "antiraționalism ecologic", "milenarism ecologist", "fraudă ecologică", 2) în pasul 6 se

generalizează de la cazuri particulare către toate teoriile despre deteriorarea mediului.

Ecologia este o ştiinţă, la fel ca fizica, în timp ce ecologismul este o ideologie. Sursa confuziei este probabil omonimia cu „deep ecology", care însă este un ecologism autobotezat ecologie. Sistemele ecologice pe care le studiază ecologia sunt entităţi la fel de reale ca electronii. Aşa cum nu toate teoriile despre structura atomului au fost acceptate, la fel este şi cu teoriile despre sistemele ecologice. Totuşi unele teorii fizice ne-au permis să construim televizoare. Ce facem cu televizoarele e problema noastră, nu a fizicii. La fel, unele teorii ecologice ne permit să gestionăm capitalul natural mai bine ca până acum, pentru atingerea intereselor noastre.

Principalele exemple date de domnul Ungureanu sunt de nivel global. Deteriorarea mediului are loc însă la diferite scări spaţio-temporale, de la nivel local la nivel global. Cunoaşterea referitoare la funcţionarea planetei este cel mai greu de obţinut, de unde şi disputele din comunitatea ştiinţifică. Dar miza economică a cunoştinţelor despre nivelul global este cea mai mare, de unde şi tentaţia de a utiliza în grabă cunoştinţe uneori incomplet fundamentate. Totuşi la nivel local şi chiar regional ştim cu certitudine o mulţime de lucruri. De exemplu, ştim că tăierea pădurilor în bazine hidrografice duce la creşterea riscului de inundaţii, iar efectele s-au văzut. Acesta este un fapt cert. În baza unor astfel de cunoştinţe orice guvern raţional va trebui să ia măsuri de control al despădurilor, indiferent de ideologia partidelor din care provin guvernanţii. Care măsuri sunt mai bune depinde şi de alte scopuri ale oamenilor, diferite de cel de a nu-ţi intra apa în casă. De exemplu, de scopurile de a fi liber şi de a dispune de proprietatea ta privată. Ecologia nu poate da întreg răspunsul la întrebarea cum se construiesc politicile publice de mediu, pentru că acestea se află într-un sistem de politici publice.

Felul în care biologia şi ecologia pun natura în centrul lumii este unul diferit de cel în care ecologismul face acest lucru. Biologia şi ecologia lucrează de facto, ca orice alte ştiinţe ale naturii, cu presupoziţia de realism naiv. Disputa referitoare la statutul

termenilor teoretici şi altele de acest fel nu sunt interne tagmei oamenilor de ştiinţă (din păcate). Prin urmare omul este tratat ca un sistem natural prin chiar presupoziţiile fundamentale cu care lucrează oamenii de ştiinţă. Cercetătorii care au o respiraţie culturală mai largă, sau au reflexe identitare bine formate în timpul celor şapte ani de acasă, sunt capabili să pună în context existenţial rezultatele cercetării. Ceilalţi nu. Chiar dacă, în urma proiectului comunist de creare a omului nou, grupul acestor “ceilalţi” este dominant în România, situaţia este contingentă, nu necesară[164]. Presupoziţiile necesare pentru implementarea proiectului ştiinţific nu implică generalizarea lor la întregul spectru de proiecte umane. Dar cele ale ecologismului, da. Ecologismul este în mod programatic expansionist, în timp ce ştiinţa doar atunci când este pervertită de persoanele implicate[165].

Relaţia dintre om şi natură poate fi gîndită religios ca una de simplă opoziţie a unor creaturi, dintre care una e privilegiată. Sau poate fi gândită ştiinţific ca una de subsumare a omului naturii, de reducere a persoanei umane la corp, aşa cum acceptă biologia, ecologia şi ecologismul. Sau poate fi gândită fenomenologic astfel: eul este un ansamblu de proiecte structurate de scopurile alese de către sinele său în mod liber din lume şi de resursele identificate în lume pentru atingerea scopurilor. O tipologizare a resurselor duce inevitabil la caracterizarea unora dintre ele ca fiind naturale. Prin urmare a vorbi despre natură nu este irelevant pentru om. Cunoaşterea naturii are un rol instrumental pentru om. Ştiinţele naturii sunt necesare, deşi nu suficiente pentru realizarea proiectelor de viaţă umane. Piramida lui Maslow, criticabilă pentru obiectivismul exagerat, prinde ceva din acest adevăr. Vrem să ne ratăm viaţa ? Să ignorăm atunci limitele în utilizarea resurselor naturale.

Intervenţia divină intramundană are loc prin mecanisme pe care în mod principial nu le putem înţelege, chiar dacă avem credinţă, sau poate tocmai pentru că o avem. Nu putem respinge din principiu că în rezolvarea problemor de zi cu zi vom fi ajutaţi de minuni. Poate unii dintre noi şi sperăm în intervenţia divină. Iar alţii dintre noi chiar am fost ajutaţi, ca prin minune. Dar n-ar fi oare o lipsă de

responsabilitate să ne bazăm pe minuni pentru a şti dacă avem ce da mâine copilului să mănânce ?

Asumând, fără justificare aici, că ordinea valorilor caracterizabile secvenţial într-un proces de reconstrucţie fenomenologică a lumii este “sacru, frumos, bine şi adevăr” [166], zona misterului divin este zona sacrului, localizată la limita lumii existenţiele. Nu este zona intramundanului, unde operează alte scopuri. Rolul peren şi de maximă autenticitate al religiei este de a facilita accesul persoanei la sacru. Asumarea altor roluri de către religie, în domeniul esteticului, eticului sau descrierii onticului, este justitificată doar în măsura în care aceste roluri secunde sunt subsumate explicit proiectului originar de accedere la sacru. În ce priveşte ştiinţa, rolul autentic al acesteia este de a descriere onticul în termeni de adevăr. Rolul ştiinţei este subsumat unor scopuri biologice corporale, dar la fel de necesare ca şi Dumnezeu, deşi poate mai puţin specific umane. Expansiunea produselor cognitive ale ştiinţei către etic, estetic şi sacru înseamnă o pervertire a ei care nu poate sfârşi decât prin auto-discreditare. În acest sens sunt perfect de acord cu Traian Ungureanu, dacă am înţeles bine miza atacului său.

Pe de altă parte, reducerea descrierii naturii la cea necesară pentru a accede la sacru, de exemplu la textul biblic, altfel spus expansionismul instituţional religios către teritoriul autentic al ştiinţei, este o pervertire a religiei[167]. Acest lucru nu transpare din analiza autorului menţionat, deşi ar fi trebuit. Eseurile torpilă, dacă nu au în ele şi grăuntele dialogului, dacă nu spun ce e bun la cealaltă parte - fie şi aluziv sau într-o notă de subsol[168], cel mai adesea riscă să ducă la escaladarea unui conflict centrat pe o problemă falsă[169]. Să facă rău deşi au vrut să facă bine.

În concluzie 1) ecologia furnizează cunoştinţe şi soluţii pentru a lua decizii raţionale cu privire la felul în care ne atingem unele dintre scopurile asociate procesului de dezvoltare personală, inclusiv socială ca instrumentală pentru cea personală, 2) soluţiile furnizate de ecologie trebuie puse în contextul mai larg al tuturor scopurilor umane, iar aceasta nu se poate face decât având o reprezentare a rolurilor distincte ale discursurilor ştiinţifice, religioase, etc, atât în

sens ontologic, cât şi ontic, 3) fundamentalismul ecologist nu trebuie confundat cu ecologia.

Dincolo de criticile de mai sus, salut apariția eseului domnului Ungureanu ca pe o intenție de corecție necesară aplicată ecologilor care tind să fie şi ecologişti fundamentalişti, sau măcar fundamentalişti ştiințifici[170], eficientă doar în măsura în care aceşti indivizi citesc reviste de cultură, ceea ce personal mă îndoiesc.

---

[162] Ceea ce nici n-ar fi departe de adevăr: deja în occident se dezvoltă turismul industrial, în care turişii plătesc pentru a vizita hale şi instalații industriale abandonate.

[163] Antiraționalismul ecologic: o mână spală pe alta şi împreună creierul, Idei în dialog, decembrie 2006, 3-4

[164] Am publicat câteva opinii despre situația din occident în eseul "Lanțul ființei: inversarea inversării sensului", Idei în dialog, mai 2005, 26-27

[165] Ceea ce nu înseamnă că pervertirea ştiinței nu trebuie semnalată şi criticată, de exemplu în "Pericolul fundamentalismului ştiințific", http://www.romanialibera.com/articole/articol.php?step=articol&id=434

[166] Drumul ontic către planul fenomenologic are loc invers, dinspre adevărul ştiințific către sacru, ceea ce revine la o ajustare şi completare a teoriei kirkegaardiene a stadiilor.

[167] Tendințele de expansiune nelegitimă ale religiei şi ştiinței pot fi înțelese ontic ca mecanisme ale evoluției culturale, în particular ale evoluției instituțiilor. În fond, instituțiile ştiinței sunt rezultatul externalizării unei părți din misiunea asumată inițial de religie în urma unei lupte politice de lungă durată. Faptul că acum pericolul expansionist vine mai ales din partea ştiinței nu trebuie să ne facă să uităm procesul lui Galilei.

[168] Ideea din finalul eseului că este de bun simț să te speli pe mâini mi se pare prea puțin în aces sens.

[169] Sau poate că greşesc, şi e o naivitate să încerci să fi rezonabil, să ai discernământ în spațiul public. Discernământul ar fi atunci doar pentru uz privat, iar spațiul public ar fi în mod inerent al adevărurilor parțiale şi al falsului.

[170] Ca să nu mai vorbim de faptul că în regimul comunist biologii, în particular ecologii, prin preocupările lor evoluționiste, au coordonat educația ateist ştiințifică din România. Să se fi creştinat după 1989 ?

Ecologismul rezonabil

Un eseu recent[171] ne informează că Organizația Națiunilor Unite inundă cu "maculatură ecologistă costisitoare" despre schimbările climatice şi că ecologiştii formează "stânga progresistă şi ecologistă, cu toate resursele ei de entuziasm ingenuu", „adolescentin". Cu acest eseu atacul împotriva exceselor ecologiste în peisajul cultural românesc face pasul de la critica ecologiei[172] la cea a ecologismului[173]. Este un pas necesar, dar nu şi suficient.

Ecologismul este o modalitate seculară de raportare la frumos şi bine. Valorile prioritare pe agenda ecologistului autentic sunt frumusețea naturii şi binele acesteia. Prin raportarea la frumos ecologismul lasă deschisă posibilitatea revelării sacrului, prin mijlocirea naturii, trăirii lui într-o modalitate neinstituționalizată. Prin promovarera binelui naturii ecologismul susține cunoaşterea ei, inclusiv ştiințifică, pentru că nu poți face bine fără să cunoşti. Nu este nimic rău cu ecologismul prin prisma valorilor fundamentale pe care le promovează. Ecologiştii sunt din specia celor pentru care nu este lipsit de sens să spună că „iubesc natura", doar o parte a ei („iubesc munții"), sau o iubesc cu tot cu oamenii şi cultura asociate unei părți a ei („iubesc țara"). Dacă cei care îşi iubesc țara sunt „adolescentini", atunci şi ecologiştiii sunt.

Dar, deşi criteriul de identitate al ecologismului este unul valoric şi, feneomenologic vorbind, ecologismul este esențialmente privat, presupozițiile ontologice şi asumările etice care îl însoțesc pot antrena sau nu o angajare publică, un ecologism public. În aceste împrejurări opțiunea existențială poate deveni tolerabilă, sau nu, în funcție de consecințele sale pentru ceilalți. Dacă ecologistul privat are presupoziții care îl împing către dorința de a impune tuturor propriile sale opțiuni de viață, atunci va fi şi un ecologist public fundamentalist ale cărui luări de poziție vor genera contrareacții justificate. Dacă presupozițiile sale vor duce la consecințe mai puțin excesive, va fi un ecologist public rezonabil, care îşi apără interesele de grup în limitele jocului politic acceptabil şi care nu pote genera decât contrareacții nejustificate, politicianiste[174]. Relația dintre

ecologismul public rezonabil şi cel fundamentalist este asemănătoare relației dintre ideologia socialistă şi cea comunistă[175]. În timp ce comunismul nu are un loc legitim pe piața politică, pentru că o anulează ca piață, socialismul îl are.

O analiză completă a formelor publice ale ecologismului ar presupune o analiză a presupozițiilor ontologice adoptate, a tipului de etică practicat şi a cuplajelor inter-ideologice. Între cele trei elemente menționate există numeroase şi subtile relații. Nu îmi pot propune aşa ceva aici, dar voi ilustra situația cu o incursiune în disputa dintre ecocentrism şi antropocentrism în etica mediului, una dintre dimensiunile cele mai importante ale ecologismului.

Etica mediului este construită în mod explicit pentru depăşirea crizei de mediu actuale; nu este o etică apărută organic, ca o formă de viață, cel puțin în civilizația occidentală. Conceptul cheie este cel de valoare intrinsecă[176]; el este aplicat fie unor entități individuale (animale, oameni) fie unor întregi (ecosisteme, societăți) în diferite variante, după care se deduc consecințe morale cu privire la atitudinea față de animale/ecosisteme, fie care resurse (instrumental, în care caz avem de a face cu un antropocentrism), fie ca având valoare intrinsecă (în care caz avem de a face cu un ecocentrism)[177]. Majoritatea argumentelor contra ecocentrismului sunt prin consecințele teoretice ale presupozițiilor eticii mediului. De exemplu, dacă omul face parte din natură şi natura ca întreg e un bun, atunci sunt bune atât durerea cât şi moartea[178]. Alte argumente pot veni pornind de la consecințele instituționale ale eticii mediului în unele variante ale ei. De exemplu, unii autori cu presupoziții holiste (acceptând valoarea intrinsecă a naturii şi prioritatea ei ontologică în fața omului) afirmă că doar puțini (o elită) sunt cei care ar fi conştienți de soluția rezolvării problemelor de mediu şi oferă şi soluții practice pentru implementarea sistemelor sociale ecocentrate: "the army might give additional support to the project {*de instalare a eco-socialismului*}, but would not be decisive", "it must begin with a change in values", "the alternatives are: either eco-socialism or barbarism"[179]. Alți autori, de data aceasta cu presupoziții individuliste, găsesc soluția protejării mediului la polul opus celui etatist, şi anume prin desfiiințarea statelor[180]. Un argument

suplimentar împotriva eticii mediului ecocentrată este creştinismul, care este antropocentric. Promovarea ecocentrismului pare să afecteze identitatea popoarelor pentru care creştinismul are un rol important în menținerea identității naționale. Dacă identitatea națională este o valoare, atunci ecocentrismul pare a fi inacceptabil. Se pare că atât etica mediului antropocentrică (pentru promovarea intereselor generațiilor viitoare) cât şi cea ecocentrică sunt produse economice (în acest sens naturale) în vederea satisfacerii preferinței de a face bine oamenilor a celor care au produs etica mediului şi a celor care sunt consumatorii acestui produs economic (pe care îl utilizează pentru a induce asumarea unor opinii în vederea inflențării comportamentului). Formele acestor etici sunt foarte diverse în funcție de materia primă culturală folosită în construcție la nivel de presupoziții.

Din perspectiva complexității ilustrate mai sus, ce valoare poate avea o critică simplistă a documentelor ONU ? Este rezonabil să credem că aceste documente reflectă doar interesele meschine ale unor oameni de ştiință ? Sau mai întâi trebuie să vedem ce fel de presupoziții sunt utilizate în documentele respective ?

Valoarea naturii din punct de vedere politic acceptat, inclusiv la nivelul ONU, este una relațională, nu intrinsecă, pentru că valoarea relațională, antropocentrică, este de interes inclusiv pentru cei care, deşi nu iubesc natura, o folosesc. Dacă obținerea bazei de cunoştințe ştiințifice necesare pentru această gestionare este *job*-ul ecologiei, promovarea ei politică poate fi făcută în mod legitim şi de ecologişti, pentru care natura are o valoare intrinsecă[181], atâta vreme cât țin seama de faptul că agenda publică nu se reduce la conservarea naturii. Cel mai rezonabil ecologism, dacă o astfel de formulare are vreun sens, va fi un ecologism care să aibă o infrastructură conceptuală ontologico-etică aflată în armonie cu valorile societății deschise. Probabil un ecologism privat multinivelar, recunoscând structurarea naturii şi societății, dar conservând autonomia ontologică a fiecărui nivel, un ecologism pentru care statul furnizează servicii publice, unele dintre ele fiind de mediu, atunci când rezolvărea problemelor de interes ecologist nu se poate face la nivel privat[182].

Chestiunea prioritizării diferitelor obiective publice, de conservare a naturii, sociale sau economice, se rezolvă la nivel local şi regional printr-o zonare managerială inter- sau intra-organizațională. Vor exista zone în care obiectivele de conservare sunt pe primul loc în agendă, cu diferite grade de strictețe, şi zone în care obiectivele economice sau sociale sunt pe primul loc, obiectivul de conservare acționând în aceste cazuri doar ca o constrângere asupra primelor. Managementul capitalului natural se referă la toate aceste situații şi are ca subtip managementul diversității biologice, care se referă doar la situațiile în care obiectivul prioritar este conservarea.[183] Ce interesează la nivelul ONU este managementul capitalului natural. O situație particulară o reprezintă managementul capitalui natural de nivel global: aici nu se mai poate face o zonare, pentru că entitatea care ne interesează este unică, iar serviciile, climatice de exemplu, depind de funcționalitatea ei integrală. Nu cunoaştem care este soluția instituțională pentru rezolvarea problemelor dependente de funcționarea sistemului global[184], uneori nici măcar a celor de nivel regional[185], şi atunci rămâne loc suficient pentru lupta politică acerbă între grupurile cu preferințe diferite.

Este adevărat că maximizarea ofertei de resurse şi servicii naturale, inclusiv a serviciilor climatice, este un scop public oarecum altruist, pentru că nu lucrează conform principiului "după mine potopul". Totuşi el este un scop legitim. Atingerea acestui scop presupune politici aflate în conflict cu unele interese private şi care sunt într-o bună măsură deturnate către agendele personale ale celor care îl promovează, după cum demonstrează în mod convingător argumentele antiecologiste. Totuşi problem nu este una a scopului, ci a calității persoanelor publice şi a contextelor culturale în care ele acționează.

În concluzie, ca orice opțiune valorică existențială, ecologismul nu poate fi decât *fundamental,* pentru propria persoană, dar nu neapărat *fundamentalist*, cu pretenții de a fi asumat de către toate persoanele. În particular 1) ecologismul poate fi şi de dreapta, dacă este asumat în context creştin şi 2) poate exista şi există ecologism rezonabil, supus însă continuu unei presiuni deturnare fundamentalistă sau

politicianistă.

Ceea ce trebuie criticat sunt formele fundamentaliste ale ecologismului, al căror reprezentanți de top sunt ecologismul holist de stânga şi ecologismul anarhist[186]. Ponderarea rațională a exceselor ecologiste o pot face mai degrabă ecologiştii, şi anume cei rezonabili, nu antiecologiştii, al căror discurs nu poate fi decât neconvingător[187]. Antiecologiştilor le va rămâne un rol important în lupta ideologică împotriva ecologiştilor, dar aceasta e o problema privată a lor, nu una de interes general. Cât despre lupta contra deturnărilor politicianiste, aceasta trebuie pusă cu atenție în context pentru a nu periclita rezolvare problemelor publice reale de mediu. Altfel riscăm să aruncăm copilul o dată cu apa murdară.

---

171 Aligică, D. P., 2007, Pe culmile încălzirii, Idei în dialog, 3, 26-28

172 Ungureanu, T., 2006, Antiraționalismul ecologic: o mână spală pe alta şi împreună creierul, Idei în dialog, 12, 3-4

173 Eu însumi am caracterizat în mod simplist ecologismul ca fiind „în mod programatic expansionist" (2007, Cum poți face rău vrând să faci bine, Idei în dialog, 1, 41), din considerente retorice, pentru a contrapune cât mai convingător ecologismul ecologiei.

174 Probabil că marea majoritatea a organizațiilor neguvernamentale de mediu se încadrează în această categorie şi multe alte organizații ale iubitorilor naturii se încadrează tot aici.

175 Socialismul şi comunismul, în varianta lor nedemagogică (adoptată pe criteriul valorilor promovate, nu ca instrument pentru accedere la conducerea instituțiilor publice) pot fi interpretate ca susținând preferința de a face bine oamenilor, într-un mod secularizat.

176 Entitatea cu valoare intrinsecă are valoare indiferent dacă cineva o evaluează sau. Un alt concept este cel de valoare ca proprietate relațională, conform căruia valoare depinde atât de entitate cât şi de cel care o evaluează.

177 Adoptarea conceptului de valoarea intrinsecă se întâlneşte şi la alți autori de sisteme normative de substanță ("substantial", eng.), construite în vederea unui scop ales înainte de începerea construcției, de ex. Rawls (1971, A Theory of Justice, Harvard University Press, Harvard, secțiunea 44 , "The problem of justice between generations") p. 264 "the essential idea is that we want to account for the social values, for the intrinsic good of institutional ... activities, by a conception of justice". Totuşi, Rawls nu acordă valoare intrinsecă mediului, rezolvând problema echității intergeneraționale printr-o condiție suplimentară aplicată stării originare (părțile nu cunosc cărei generații îi aparțin, op.cit, p. 287).

178 Sober, E., 1995 (în rom.), Etica mediului, în A. Miroiu, editor, Etică aplicată, Ed. Alternative, 195-217

179 Sarkar, S., 1999, Eco-socialism or eco-capitalism? A critical analyses of humanity's fundamental choices, Zed Books, London, p224, 272, 278.

180 Carter, A., 1999, A radical green political theory, Routledge, London

181 Din punct de vedere fenomenologic această valoare intrinsecă reflectă de fapt doar preferința totală pentru valoarea relațională a naturii la aceste persoane.

182 De exemplu pentru managementul sistemelor macroregionale şi global. Detalii ale acestui mod de a interpreta lucrurile pot fi găsite în eseul "O interpretare a sistemului socio-economic românesc" la http://www.romanialibera.com/articole/articol.php?step=articol&id=4187

[183] Pentru o analiză a implicațiilor presupozițiilor ontologice asupra eficienței şi eficacității managementului capitalului natural a se vedea Iordache, V., 2005, Systemism and management: two need disciplines in an environmental curriculum, J. Env. Protection and Ecology, 6(1) ISSN 1311-5065

[184] După cum sugerează şi finanțarea direcție de cercetare *SSH-2007-2.1.2 Trade-offs and synergies between the different aspects of sustainable development* din cadrul Programului Cadru 7 al Comunității Europene.

[185] Este posibil să fie necesară schimbarea modului de concepere a drepturilor de proprietate asupra capitalului natural, http://www.indd.tim.ro/manager/editor/UserFiles/File/Anale%202005/3Resurse04Iordache.pdf

[186] După recunoaşterea diversității inter-individuale a preferințelor, inclusiv a altruismului, ar putea să se diferențieze "noi altruiştii" de "noi cu toții", iar primii şi-ar putea asuma costurile preferințelor altruiste. Solidaritatea umană întru binele mediului ar putea fi conceptualizată ca structurată, de la grupuri de mică amploare până la cele mari, şi chiar la societate dacă se identifică scopuri comune la acest nivel (în particular, dacă satisfacerea altruismului se va diferenția vreodată ca un scop comun la nivel de societate). Un astfel de antropocentrism rafinat ar permite o atitudine etică rezonabilă spre binele mediului sau al generațiilor viitoare, fără acceptarea unui realism valoric tare imanent, cu efectele sale dovedite de practica socialismului real şi a inchiziției.

[187] Va fi la fel de convingător ca discursul despre îngeri al unei persoane care nu are nici un fel de legătură de suflet cu îngerii. Un simplu exercițiu de stil, o gimnastică intelectuală.

Unghiul mort nu există

Într-un eseu recent[188] dl. Sorin Lavric susține ideea că filosofii îşi scriu textele dintr-un unghi mort. Acest mod de abordare i-ar împiedica să aibă parte de o receptare adecvată din partea cititorilor. Recunosc faptul că am fost prins de lectura textului. Din această perspectivă şi-a atins pe termen scurt scopul declarat, generând emoțiile de rigoare. Într-un al doilea pas de raportare la text am încercat să îi elucidez structura. Epuizat de tentativă, m-am concentrat în cele din urmă pe cele patru argumente explicite pe care autorul le aduce în susținerea ideii propuse, şi anume:

1. Nimeni nu citeşte în vederea textului.
2. Nimeni nu scrie în nume propriu.
3. Nu există opere clasice.
4. Ideea este o reprezentare mentală.

În urma analizei acestor argumente cred totuşi că dacă textul „Unghiul mort” îmi va rămâne în memorie, va fi prin latura lui cognitivă, nu prin emoția pe care a transmis-o. Am ajuns la convingerea că unghiul mort despre care vorbeşte dl. Sorin Lavric nu există. Patru sunt contra-argumentele care pledeză pentru inexistența unghiului mort.

1 *Oricine citeşte în vederea textului*, pentru că el însuşi este un text. Nu doar un text, dar *şi* un text. Prin textul pe care îl citeşte persoana îşi extinde eul. Eul este, într-un mod structurat de scopuri, lumea, iar lumea are şi acest nivel de funcționare, prin adevăr. A fi text înseamnă pentru eu a funcționa obiectivant pentru a te descurca mai eficient (nu neapărat şi mai eficace) prin hățişul lumii. Mai mult, există o regiune a lumii în care adevărul este aplicabil într-un sens tare, ca adevăr prin corespondență cu faptele, şi aceasta este zona imediatului, a ființării la îndemână[189] (o zonă nu neaparat congruentă, sau măcar asemănătoare, la diferite persoane). Din această perspectivă, se poate trăi întru adevăr, şi implicit se poate trăi prin rezistență la minciună. Dacă nu citim în vederea textului, în vederea noastră ca text, atunci nu putem rezista la minciună şi vom fi copleşiți de totalitarisme.

2 *Oricine scrie în nume propriu*, pentru că persoana este de un nivel mai profund (ontologic) decât condiționările sociale care dau identitatea eului (ontic). Cum scrie persoana depinde de contextul social şi cultural, nu faptul că scrie. Nu este cazul să facem paradă de altruism şi păsare de ceilalți, fie şi de lectorii noştri, pentru că altruismul este o formă subtilă de egoism. Este de ajuns să ajutăm pe cât ne stă în puteri şi atât.

3 *Există opere clasice*, şi anume cele care dau măsura cea mai bună a omenescului. Nu există o lume a prezentului şi o lume a trecutului, decât din punct de vedere ontic. Lumea ontică a trecutului face parte din lumea prezentului ca o extindere a trecutului esențial al persoanei, ca parte din eul acesteia. Homer te entuziasmează, Kant te emoționează iar Heidegger te face să plângi de bucurie.

4 *Ideea nu este o reprezentare mentală*, pentru că nu există reprezentări mentale. Reprezentarea mentală este un concept psihologic cu anumită utilitate teoretică. În calitate de concept „mintea" este parte a lumii, dar referentul acestui concept are acelaşi statut pe care îl are referentul conceptului de quarc. Spre deosebire de referentul unui concept, care în anumite cazuri este lipsit de realitate, ideea este întotdeauna o parte a lumii. De exemplu ideea de reprezentare mentală este o parte a lumii, în timp ce reprezentarea mentală nu. O idee este un lucru discursiv, adică un lucru care are funcție de semnificare, adică un lucru prin care ne reprezentăm altceva, o altă realitate, absentă, sau o posibilă realitate, sau o pură ficțiune logic posibilă. O idee este o entitate nefizică, dar asta nu înseamnă că este o reprezentare mentală. Nu este nici entitatea fizică prin care avem acces la ideile altora (de exemplu acest text pe ecran). Ideea este accesibilă direct în lumea persoanei, a fiecăruia dintre noi care este o persoană (pentru că am început sa am îndoieli că toți oamenii sunt persoane). Dar ideile unei persoane pot fi accesibile şi altor persoane doar prin intermediul unor entitati fizice (purtătorii de sens).

O idee nu este neaparat un gând propozitional. Brancuşi avea ideea păsării maiastre si ne-a aratat-o creându-i referentul. Ideea de artă a

fugii aparţinea lumii lui Bach (lumii persoanei Bach, nu epocii, etc), şi el a pus-o într-o formă purtătoare pe care tot încercăm să o finalizăm şi să o înțelegem. Ideea de Dumnezeu aparţine lui Isus si ne-a aratat-o prin însăşi viața Lui ca semn (de atunci încoace omul nu mai poate fi decât un Dumnezeu ratat).

Canalele de comunicare, cum sunt televiziunea şi cartea, au performanțe diferite în transmiterea ideilor de feluri diferite. Nu e nimic rău cu televiziunea, ci cu cei care o folosesc. Sunt mulți cei cărora le-ar place să vadă interviuri cu Putnam, Rorty, Flonta sau Pîrvu, iar citirea cărților lor nu satisface această preferință. Avem nevoie de o televiziune pentru elite, pentru o mie de oameni, emisiunile culturale nu sunt suficiente. Dacă avem şi resursele să o creăm şi să îi achiziționăm serviciile este altă chestiune.

Idei în dialog înseamna încercarea persoanelor de a-şi cunoaşte reciproc lumile discursive, de a-şi sonda reciproc trecutul esențial. Pentru că ideile personale susțin memoria personală şi astfel identitatea eului. Idei în dialog înseamna afirmarea eului tău şi (un şi logic) afirmarea eului celuilalt. Idei fără dialog înseamnă instrumentalizarea celuilalt, tratarea lui doar ca mijloc pentru alte scopuri decât iubirea. Nu pot exista idei în dialog fără toleranță, şi nu poate exista toleranță fără o minimală iubire de semeni.

Dacă se poate spune că există o pată oarbă atunci când scri, ea acoperă întregul câmp vizual, nu doar o parte din el. Suntem lumi izolate, monadice, dar cu ferestre larg deschise unele către altele. Ferestre ale speranței pe care intră iubirea sau neiubirea semenilor, generând emoții şi cunoaştere.

---

[188] Lavric, S., 2007, Unghiul mort, Idei în dialog, 12
[189] Ființarea la îndemână nu include zona clasei de referință a discursului ştiințific, deşi include în ea discursul ştiințific.

Pentru un decizionism altruist

Am observat în ultima vreme o revigorare a demersurilor de construire a unei etici publice, mergând până la propunerea includerii profesiei de „expert în etică” în nomenclatorul profesiilor. Cazurile de etici publice ca etici aplicate sectorial par rezonabile. Cu toții cred că suntem de acord, de exemplu, că sunt necesare o „etică a cercetării”[190] şi alte etici profesionale, şi că, în acest sens, sunt necesari experți în etică. Avem însă nevoie de o etică socială şi politică (ESP) în genere? Daca da, în ce sens, şi care sunt limitele unui astfel de demers? Este bine să avem o ESP normativă publică? Aceasta ar fi întrebarea lansată de eseu, ca o reflectare a ESP asupra ei însăşi.

O lucrare recentă a dlui A.-P. Iliescu[191] ne permite să explorăm întrebarea de mai sus. Nu îmi propun o recenzie a cărții. O analiza critică serioasă a consistentului pachet de idei prezentat în această carte ar putea lua şi câțiva ani. Totuşi problema este prea fierbinte pentru a aştepta până atunci. Dezbaterile sunt necesare, iar textul de față este o invitație în acest sens.
Voi extrage câteva pasaje importante, voi sugera câteva căi de dezvoltare a unor potențiale contraargumente, iar în final voi evalua în ce măsură ESP este necesară în România.

De la înțelegere la normare

ESP este necesară ca o contrapondere la maleficul decizionism: p. 14: „marile tragedii ale secolului XX au fost caracterizate tocmai de abolirea eticii şi de instalarea decizionismului”, p. 15. „Decizionismul este o atitudine şi o politică de impunere (sub diferite pretexte teoretice, religioase, sau politice) a unor decizii arbitrare din punct de vedere rațional, însă convenabile unui grup, unei națiuni sau organizații (favorabile intereselor acestora) drept decizii justificate, necesare, urgente, indiferent ori mai presus de recomandările eticii”.

Obiectul de studiu al ESP constă în constrângerile informale de tip moral: p. 22: „rolul jucat de constrângerile neformale (în modelarea

conduitei umane) a fost înțeles mai bine relativ recent", „Între aceste coduri, norme sau convenții, cele de ordin moral joacă rolul principal", „Conduita umană şi instituțiile nu pot fi înțelese fără o bună cunoaştere a normelor morale care modelează acțiunea individuală şi de grup, iar etica socială şi politică ne furnizează tocmai elementele acestei cunoaşteri".

Odată cunoscute aceste constrângeri, ele trebuie impuse: p. 23: „Motivele interesului crescînd pentru etica economică, socială şi politică sunt multiple: (...) reducerea sferei de reglementare a statului (…) şi naşterea nevoii *impunerii* [sublinierea mea] unor norme morale în locul celor juridice".[192]

Argumentul pentru necesitatea impunerii pare a fi caracterul obiectiv al valorilor: p. 24: valorile morale sunt „reale", au o „realitate obiectivă". O altă sursă a necesității impunerii pare a veni din particularitatea valorilor morale, exprimate prin enunțuri normative: p. 25: „enunțurile normative sunt specifice eticii (precum şi sferei juridice)", p. 27: „Distincția dintre norme şi fapte empirice este esențială şi trebuie permanent avută în vedere".

Căi potențiale de contraargumentare la afirmații asociate ESP

ESP este acceptabilă ca ştiință descriptivă a constrângerilor informale, a formei lor actuale şi a modificărilor lor în timp. Dar specificul acestor constrângeri este tocmai caracterul neinstituționalizat al lor. Un demers al ESP de tip normativ ar putea altera mecanismele de evoluție culturală a regulilor informale introducând elemente de tip raționalist care sunt caracteristice evoluției instituțiilor formale, nu a celor informale. O abordare raționalistă a instituțiilor informale este şi o formă de invadare a sferei private, de extindere a sferei publice. Zona informalului este zona grupurilor mai mici sau mai mari, niciodată a societății în ansamblu. Aducerea eticii la nivel guvernamental înseamnă omogenizarea grupurilor şi destructurarea societății, forțarea creării unei identități, eventual europene, în dauna celor grupale[193]. O ESP normativă instituționalizată ar avea un rol similar cu cel al bisericii medievale. Ar fi o re-etatizare a moralului în formă desacralizată, în

bun acord cu eliminarea referirilor la creştinism din proiectul european de constituție, şi cu rolul tot mai mare acordat eticii economice şi sociale în Europa (p. 22: „Uniunea Europeană are programe speciale vizând dezvoltarea cercetării şi predării eticii economice şi sociale). Etica informală ştiinţifică normativă, chiar şi atunci când este abordată cât se poate de detaşat, conform standardelor academice, poate fi oricând preluată de persoane interesate să o valorifice ideologic. Cum ne asigurăm, de exemplu, că vom bloca o continuare a proiectului eticii socialiste[194] ? Ce va mai contrabalansa puterea eticianului guvernamental atunci când, în pofida intențiilor noastre, dar folosind preocupările noastre, acesta ar avea control complet asupra regulilor informale? Cum prevenim eventuala apariție a unui Minister al Binelui (ale cărui conotații totalitare sunt îngrijorătoare), fără a renunța la efortul de sensibilizare a opiniei publice la ceea ce simțim ca nedrept în funcționarea actuală a societății?

Într-o ontologie alternativă, valorile sunt proprietăți relaționale ale obiectelor, nu intrinseci, cum asumă ESP, ele depind de un evaluator. Pot avea cel mult o realitate obiectivă conceptuală, ca fapte instituționale. Proiectul unei etici bazate pe valori „intrinseci" este interpretabil ca proiectul unei ideologii pentru impunerea puterii unor persoane, a unor evaluatori privilegiați. Chiar dacă e vorba despre persoane altruiste, iar valorile lor sunt cele „bune", ESP ar rămâne tot un instrument de putere. La limită, dictatura celor buni e tot o dictatură.

Nu există, se poate argumenta, o distincție netă între descriptive şi normative, primele putând fi interpretate ca normative ascunse, asumate în vederea succesului practic, de a atinge un anumit scop[195]. Relația dintre discursurile factuale şi cele de tip etic este mult mai subtilă decât simpla distincție descriptiv – normativ şi nu exclude esteticul şi sacru, ci le antrenează în mod necesar. Daca argumentele că aşa stau lucrurile rezistă[196], şi atâta vreme cât este rezonabil să acceptăm că asumările cu privire la fapte nu trebuie impuse, ce ar mai legitima impunerea etatică a normativelor informale?

Cred că în cel mai bun caz, când nu este ipocrită, ESP este un decizionism altruist, rezervat însă celor puternici şi declarat „universal”. ESP pare a fi un produs intelectual creat ca răspuns la o cerere guvernamentală, un instrument cu utilitate în controlul identității grupale şi a comportamentului cetățenilor. ESP nu este creată pentru binele cetățenilor, ci ca suport argumentativ pentru susținerea unei anumite forme a binelui public (postulat guvernamental de către indivizii cu putere, nu creat organic din alegeri private ale cetățenilor) ca bine al cetățenilor.

Pentru a fi morală, ESP ar trebui să evolueze cultural către un decizionism altruist accesibil tuturor cetățenilor. Dacă EPS operaționalizează public instinctul moral de sorginte aristotelică (şi de aici o anumită pretenție de obiectivitate), modul de concepere a acestuia trebuie compatibilizat cu libertatea individului. Nu este acceptabilă întoarcerea la holismul antic. Valorile propuse de o EPS trebuie gândite mai degrabă ca bunuri conceptual publice supuse evoluției culturale sub mutațiile creatoare al indivizilor decât ca valori intrinseci, care nu se pot schimba în timp. Un decizionism altruist democratic ar genera etici regionale fundamentate pe valori recunoscute ca relaționale, nu intrinseci, şi poate că ar duce chiar la dispute. Degenerarea disputelor în conflicte poate fi prevenită de un cadru formal adecvat, nesubstanțial.

Am avea aşadar următorul model de evoluție a regulilor informale morale: un stadiu în care predomină decizionismul egoist (nedrept şi generator de orori – fascismul şi comunismul), un stadiu al decizionismului altruist elitist[197] asimilabil ESP (incapabil de evoluție culturală şi antrenând un risc mare de colaps social atunci când setul de valori „intrinseci” alese eşuează în a susține integritatea sistemului socio-politic) şi, în fine, un stadiu al decizionismului altruist bazat pe valori relaționale, democratic (ca tip ideal) în ce priveşte stabilirea a ce e bine şi ce e rău (capabil să mențină potențialul adaptativ al societății şi flexibilitatea necesară într-un mediu internațional turbulent).

ESP în România

Sunt de părere că orice demers de susţinere a oportunităţii unei etici publice generale (sau chiar numai de informare cu privire la dezbaterile asupra unor astfel de etici) într-o periodă post-comunistă trebuie să ia în discuţie şi să avertizeze cu privire la consecinţele practice ale eticii socialismului real. Nu cred că este acceptabilă moral la o ora actuală o atitudine de detaşare obiectivă, academică, faţă de realităţile socialismului, din două motive. Primul ţine de lezarea sensibilităţii celor care au suferit, al doilea ţine de prevenirea unor noi suferinţe. În legătură cu primul motiv, amintirile despre „etica şi echitatea socialistă" şi felul cum era aceasta folosită pentru înregimentarea cetăţenilor nu s-au şters încă din memoria oamenilor. Şi nici nu se vor şterge prea curând, atâta vreme cât managerii formaţi sub regimul comunist continuă să populeze instituţiile publice, inclusiv pe cele academice, şi să folosească standarde etice anacronice, egalitariste, pentru a controla comportamentul subordonaţilor. În legătură cu al doile motiv, riscul de utilizare a ESP în scopuri totalitare este încă mare.

Pe de altă parte, un efect pozitiv al informării oamenilor cu privire la ESP este aducerea moralităţii acţiunilor guvernamentale şi a implementării regulilor formale în discuţie publică. În condiţiile abjecţiei pieţei politice româneşti, ilustrată de autor cu citate convingătoare din publicistica interbelică, pe care oricine le simte din păcate extrem de actuale, ESP este binevenită, contrabalansând prin exces realitatea politică românească. În fond, poate că ESP ar putea funcţiona şi instituţional pentru o vreme, sub atentul control al societăţii civile, cu condiţia să ţinem minte că nu poate fi decât un instrument de etapă, cu rol preponderent educativ. Dar în aranjamentul constituţional actual societatea civilă este prea slabă pentru a se putea opune unui eventual Minister al Binelui[198]. La viitoarea amendare a legii fundamentale ar trebui stipulată necesitatea controlului extern al contribuabililor (prin societatea civilă) asupra statului cu interzicerea oricăror fluxuri financiare directe, nebazate pe competiţie de proiecte, din partea guvernului către societatea civilă, şi implicit cu respingerea conceptului de „organizaţie neguvernamentală de utilitatea publică" ca fiind malefic pentru interesul public, pentru că transformă o parte din societatea civilă în clientela politicienilor la putere.

Crearea unei ESP este în actuala stare de lucruri din România (în care decizia cu privire la ce e bine şi ce e rău aparţine celor cu bani mulţi) un serviciu public. Va trebui însă mare grijă ca instituţionalizarea acestui demers să nu creeze o castă şi interese de castă ale „eticienilor". În acest sens, crearea profesiei de „expert în etică" şi a unor departamente guvernamentale de profil ar putea fi o eroare majoră, dacă eticienii chiar doresc binele oamenilor şi nu doar bani publici pentru a se ocupa de binele oamenilor.

Poate părea mai simplu să impui o etică în spaţiul românesc decât să facilitezi formal autoorganizarea unui sistem de interacţii care responsabilizează persoana. Şi poate chiar este mai simplu. Dar dacă vrem să facem ceva pentru oamenii acestei ţări (sistemism) şi nu doar pentru ţara aceasta (holism), impunerea eticii nu poate fi decât un prim, simplist pas pe drumul spre responsabilitatea şi libertatea individului. Altfel sacrificăm mugurii viitorului pentru frunzele ofilite ale trecutului (socialist).

---

[190] http://www.cncsis.ro/includes/etica.html

[191] A.-P. Iliescu, *Etica socială şi politică*, Ed. Ars Docendi.

[192] Lucrarea d-lui A.-P. Iliescu nu este o argumentaţie a necesităţii impunerii unor norme morale, ci o prezentare critică a ideilor din acest domeniu de specialitate. De asemenea, lucrarea nu promovează nici delimitarea netă de necesitatea impunerii, păstrând, în fond, distanţa necesară oricărui demers de tip academic. Totuşi, reiese clar din citatul menţionat că există indivizi interesaţi de ESP pentru a satisface nevoia lor de a impune norme morale (nevoile nu pot fi decât ale unor indivizi, nu există nevoie ale societăţii, exprimarea de acest tip fiind metaforică). Miza publică a problemei, pe care încerc să o evidenţiez în acest eseu, este tocmai cea a posibilului cuplaj dintre lucrări obiective, academice, oneste, şi indivizi, alţii decât autorii unor astfel de lucrări, care simt nevoia de a impune ceva altor oameni. Ceea ce vreau să destructurez nu este aşadar lucrarea ca atare, ci un anumit mod de interpretare şi utilizare a unor astfel de lucrări, indiferent cine le-ar scrie, mod de utilizare pentru împiedicarea căruia nici un efort nu este prea mic, şi nici o suspiciune nu este exagerată.

[193] O identitate europeană se poate crea mai degrabă prin scopuri comune decât prin valori morale comune. Asta dacă dorim neapărat să ocolim secular valori existenţiale comune de tipul „In God we trust". De asemenea, s-ar putea ca integrarea dorită la nivel european să fi mai bine atinsă prin intensificarea comunicării intergrupale decât prin impunerea unei etici pseudo-informale comune.

[194] Etica publică normativă socialistă avea un rol fundamental în funcţionarea sistemului, după cum arată referirile la ea chiar în Constituţie (Constituţia din 1965, art. 73, „Jur să respect şi să apar Constituţia şi legile ţării, să fac totul pentru aplicarea consecventă a principiilor democraţiei socialiste, pentru afirmarea în viaţa societăţii a normelor eticii şi echităţii socialiste!").

[195] „X are proprietatea Y" se poate interpreta ca având sensul următor: „Dacă vreau să ating scopul Z atunci trebuie să asum că „X are proprietatea Y" ".

[196] Am propus posibile căi de argumentare în acest sens în două eseuri publicate în *Idei în Dialog*: „Obiectul ca fapt instituțional” şi „Creație şi evoluție”.
[197] Aşa-zisa elită de 5% din populație, concept drag gorbacioviştilor care au ținut sub control evoluția României după evenimentele din decembrie 1989.
[198] Fără a mai pune la socoteală dificultatea insurmontabilă a alegerii unui Etician Şef din actuala clasă politică.

Zbor periculos

Prin cartea „Profetul şi oglinda fermecată"[199] Madeea Axinciuc ne îndeamnă să punem aripile de ceară şi să ne avântăm spre soarele textelor sacre, poate chiar dincolo de ele[200]. Zborul este razant şi periculos. Trei porţi se află în faţa cititorului. Prima dintre ele este însăşi cartea. A doua este „Călăuza rătăciţilor", tratatul[201] lui Maimonide despre care ni se vorbeşte. În fine, a treia sunt textele sacre, spre referenţii cărora ne călăuzeşte Maimonide. Corespunzător acestor porţi avem trei niveluri de lectură. Primul nivel este obişnuit, vedem unde vrea să ajungă autoarea şi cum vrea să ajungă acolo. Al doilea nivel este unul unde nu prea avem libertate de mişcare, cel puţin dacă nu ştim iudeo-arabă, şi trebuie să avem încredere în ghidajul oferit din plin de carte. Dar la al treilea nivel ne putem lua zborul intepretativ, re-creativ, delimitând negativ. Acest ultim nivel nu mai poate aparţine autoare sau lui Maimonide, ci este asumat explicit de cititor. Dar să pornim la drum.

Prima poartă

Cum te poţi apropia autentic de un tratat-îndrumar pentru credinţă ? Doar printr-o „abordare naturală, vie"[202], care deschide textul nu doar către specialişti, ci către întreg publicul interesat „de alt spaţiu de gândire". Poarta de intrare în tratat, „fiindcă trebuie aleasă o poartă"[203], este imaginaţia şi profeţia. De ce aceasta şi nu alta, ne-am putea întreba. Şi de ce o abordare originală ? Răspunsul este chiar cartea Madeei Axinciuc, dar exigenţa vine, se argumentează, din tratatul pe care ni-l înfăţişează. „Originalitatea oricărei abordări" apare „nu ca merit al cercetătorului, ci ca răspuns la provocarea inedită a lui Maimonide". E vorba despre hermeneutica infinită şi creativă a textelor sacre, „nu fără a impune categoric limite ale interpretării", este drumul infinit către Dumnezeu, drumul spre care ne călăuzeşte chiar Maimonide. Rezultă atunci că, aşa cum tratatul este un îndrumar adresat rătăciţilor de la drumul către Dumnezeu, la fel şi cartea despre cartea lui Maimonide nu poate fi decât o verigă din acest lanţ infinit de discursuri concentrice vii, permanent actualizate, care delimitează negativ centrul sacru. Vorbim despre

acelaşi lucru, dar avem datoria să o facem creativ, pentru că originea discursului hermeneutic este *în noi*, iar fiecare dintre noi este unic. „Este periculos [...] să urmezi, plagiind, acelaşi mod de a gândi [...] pentru a ajunge [...] la aceleaşi rezultate, [...] ideile, pentru cel care are pretenția inovației sau a originalității, trebuie să fie vii, în mişcare. Ideile nu sunt lucruri pe care să le putem folosi după nevoi, cel puțin atunci când dorim *noi* să spunem ceva, adică să fim *prezenți, față în față* cu celălalt". Acesta este crezul Madeei Axinciuc, ca filosof transpus într-o persoană care vrea să găsească drumul, necesarmente personal, către Dumnezeu.

Interpretez aici că autoarea îşi asumă, metodologic dar şi real, viu, o independență ontologică. Totuşi, nu cumva ideile sunt resurse, cel puțin în forma discursivizată, nu ca idei din mintea altora ? Uneori suntem puternici, originali, alteori avem limite, reconstruim drumul bătut deja de alții. Din perspectivă fenomenologică există o nevoie *ontică* de Dumnezeu. Dumnezeul religiei este necesar ontologic *doar* prin palierul ontic, dar este necesar, pentru că palierul ontic însuşi este necesar funcționării ființei. A fi autentic sau neautentic revine la a fi puternic sau slab. Alternanța autentic – neautentic ține de condiția ontologică a omului. În cheie religioasă, omul este esențialmente păcătos şi alege ce şi cum vrea să fie (permițând retrospectiv să se autoevalueze printr-un grad de autenticitate-neautenticitate) în limitele lumii lui. Doar persoana poate şti dacă este autentică sau nu, nici un privitor din afară, pentru că doar el are acces la ce a ales de fapt (persoana poate alege comportamentul banal, sau poate alege să plagieze, fără ca aceasta să fie în sine un indiciu de neautenticitate; poate alege să fie sfânt într-o mahala a Bucureştiului). Nu a fi neautentic este problema, ci cât de neautentic în raport cu potențialul lumii personale. Există o neautenticitate doar aparentă, o pendulare ontologic-ontică (ce ține şi de rememorarea experienței originare, de acces la sine venind dintr-o stare, retrospectiv privind, neautentică). Dintr-o astfel de perspectivă depăşim pericolul unui cult al supraomului pe care îl ascunde ca pe un sâmbure căutare cu orice preț a originalității (autenticul permanent sesizabil ca atare de către un observator extern), şi promovăm asumarea responsabilă de sine în limitele ontice ale lumii personale cu care ne confruntăm fiecare în parte (corpul şi familia cu

care ne naştem, talentele de care dispunem, etc).

Elementele originalităţii Madeei Axinciuc ţin, alături de poarta de intrare pe care o alege, şi de metoda demersului său hermeneutic. Participă „în calitate de actor"[204] la interpretarea textului maimonidian, dar nu orice fel de actor, ci unul teoretician. Jocul său nu poate fi decât „joc secund". „Joc" pentru că are reguli fixe, date de cadrul teoretic asumat, secund pentru că este subsumat drumului dinainte stabilit, de către textele sacre, către Dumnezeu, dar şi, la un nivel mai profund, de către condiţia ontologică a omului, către sinele transcendental. Nu vom cădea însă în ludicitate, în gratuit, pentru că actorul nu se joacă, ci joacă. Teoretician fiind, autoarea asumă structuri şi relaţii. Fără astfel de reguli rigide nu poate fi pusă ordine în materialul metaforic, poetic, al textelor sacre. Elementele structurale sunt cele două balamale ale porţii alese, imaginaţia (capitolul III.1) şi profeţia (capitolul III.2). Tratarea celor două constituie partea morfologică a demersului său hermeneutic. Ni se vorbeşte apoi despre imaginaţie *şi* profeţie, aceasta fiind partea fiziologică a cărţii. Dar cum, în esenţă, morfologia este descrierea componentelor unui lanţ al fiinţei[205], un demers de tip ontologic, fiziologia va fi din specia epistemologiei. Aduse la un loc sunt însă, împreună, mai mult decât atât. Lăsăm altora să evalueze în ce măsură avem de a face cu un demers teoretic interpretativ subsumabil unei teorii transcendentale de tip kantian, cu o personalizare metaforic-profetică a unor „facultăţi" de tip transcendental. Pentru că termenii „morfologie" şi „fiziologie" sunt actuali, nu maimonidieni, deci nu putem fi bănuiţi de anacronism când susptecăm influenţe de acest tip.

Abordarea morfologic-fiziologică a lanţului fiinţei se dovedeşte foarte fertilă, pentru că oferă imaginaţiei cititorului un suport familiar pentru accesul la inteligibil. Analogia, argumental de factură biologică, este binevenită în condiţiile orizontului de aşteptat al cititorului de azi, adesea scientist. Iată că „viaţa" interpretării oferite de Madeea Axinciuc nu este doar una de tip existenţial, mărturie personală a autoarei, ci ascunde în plan metodologic paradigme teoretice biologice.

Aparent paradoxal, alegând simpla glosare pe marginea unui text inaccesibil muritorilor de rând, dar esenţial, Madeea Axinciuc face

filosofie autentică, formativă pentru publicul larg prin aspectul ei metaforic. Domnia sa renunță deliberat la cutuma academică de a bate apa în piua epiciclurilor unor argumente şi contraargumente scolastice. Asta nu înseamnă că nu deschide şi cutia speculațiilor teoretice, oferindu-ne chiar câteva piruete conceptuale, după bunul obicei al tagmei filosofilor, ilustrate sugestiv în anexa cărții prin diagrame[206].

A doua poartă

Câtă bogăție, ce comori ! Las cititorului plăcerea să descopere tipologia profeților, de exemplu, dar nu mă pot abține să nu o menționez pe cea a iubirilor[207]. Ahava, iubirea banală, pentru care putem accepta sintagme de genul „ahava beauty products", nu are nimic de a face cu heshed, iubirea divină, sau cu hesheq, iubirea totală, unirea completă a sufletelor, sau unirea cu Dumnezeu, dezlumitoare pentru că nu mai poate accepta trupul pentru a fi perfectă, şi a fi, doar în acest sens, moarte[208]. Dacă iubirea ține de fiziologia lanțului ființei, morfologia acestuia va presupune nenumărate trepte. Cele din zona vizibilului sunt descriptibile prin fizică, Maase bereshit, iar cele din zona nevizibilului (parțial accesibilă prin imaginație) țin de metafizică, Maase merkava. Accesibilă fiind această zonă doar prin imaginație, iar profeții profețind doar cu fața la nevizibil, domină în reprezentările prezentate discursiv de către profeți metafora. Ca un exemplu Maase merkava este ascunsă de metafora carului divin. Totul în textele sacre este interpretabil şi *trebuie* interpretat.

Remarcabil şi extrem de util, ni se oferă nu doar o interpretare a textului lui Maimonide, ci şi fragmente din textul acestuia[209]. Frapează asemănarea între structura experiențelor mistice iudaice şi banalele trăiri ontologice româneşti citite în cheie fenomenologică. Asemănarea ne induce o apropiere de alteritatea iudaică, înțelegerea ei aproape empatică. De aici importanța de catalizator intercultural al cărții Madeei Axinciuc la acest nivel de lectură, promovând civilitatea ca opusă barbariei de orice fel, degajând posibilitatea iubirii, dincolo de orice corectitudine politică, pentru evrei şi Israel.

Nu voi dezvolta mai mult această parte, pentru că ce găsim dincolo de a doua poartă poate fi cel mai bine văzut prin parcurgerea cărții „Profetul şi oglinda fermecată”. Remarc doar tensiunea între exigențele textului maimonidian şi devoalarea lui către publicul larg. Nu vom începe educarea tinerilor cu ştiința metafizicii, spune Maimonide, întrucât în acest fel „rezultă nu doar o tulburare în credință, ci pură necredință.”[210] Dar dacă doar puțini sunt cei care ar trebui să aibă acces la aceast tratat, atunci de ce le este oferit multora ? Este suficient rolul de catalizator al comunicării interculturale pentru a justifica riscurile potențiale existențiale asociate acesti cărți ? Sau poate că, în contextul necredinței larg răspândite azi, putem spune că nu mai există acest risc ? Ce s-ar întâmpla, de exemplu, dacă materia primă a referenților textelor sacre în interpretarea lui Maimonide intra pe mâna cuiva cu opțiuni fenomenologice, de exemplu? Dar a unui creştin ? Cum ar arăta, de exemplu, o comparație a lanțului ființei aşa cum apare el în texte sacre evreieşti cu cel din textele creştine ? Să împingem la extrem ideea necesității unei abordări originale, enunțată în debutul cărții, prin care, şi doar prin care, suntem îndemnați la a ne pune aripi de ceară. Nu este aici vorba nici măcar de a pune la treabă, mai mult sau mai puțin profetic, imaginația[211], ci de a te lăsa pus la treabă de ea.

A treia poartă

Din rigoare ştiințifică de filosof medievist şi din co-participare inițiatică la textul maimonidian Madeea Axinciuc şi-a impus limite interpretării. Dar pe cititorul creştin trăitor într-o epocă scientistă îl interesează mai puțin să retrăiască tribulațiile unui gânditor de secol XII. El ar dori poate să experențieze, hedonist, cum se coroborează textul vechi cu alte (tipuri de) discursuri contemporane lui, ce reverberații subterane există între textele din epoci diferite. Intră ceva în rezonanță? Te zguduie ceva? Sau rămâi contemplativ, neutru, ca în fața unei diorame înfățişând epoci moarte, impenetrabile empatic? „Investigații” de acest fel fac parte mai degrabă din specia artei decât a ştiinței. Să aplicăm metoda dicteului automat şi să observăm ce întrebări putem produce, fără ca acestea, întrebările şi tot ce va urma lor, să aibă nici cea mai mică legătură rațională ue ce spune autoarea în cartea dânsei, în afara unei legături subterane şi imposibil de

explicat.

Revelarea „fiziologică” în ştiinţa de azi a legilor naturii, ca ipoteze, teorii, se supune unei ierarhii a lanţului fiinţei homomorfe celei din textele sacre?[212] Modelul propus al lanţul fiinţei în textele sacre este arhetipal, sau mai degrabă instanţiere a unui model ontologic mai general? Are loc o schimbare a morfologiei şi fiziologiei lanţului fiinţei de la Vechiul Testament (VT) la Noul Testament (NT) ? Transcende creştinismul distincţia dintre ştiinţa naturii şi ştiinţa divinului, fizică şi metafizică prin întrupare şi comutare ontologică pe relaţie ca originară (de la entitate ca originară în VT), instanţiată exemplar de iubire? În ordine religioasă creştină (inversă celei fenomenologice) *relaţia* sine transcendent – sine transcendental este cea care face posibilă *entitatea* lumii ? Iar fenomenologic omul găseşte lumea (creează doar în sens de formează, decupează ontic) căutând alteritatea absolută (pe Dumnezeu)?
Sunt valorile conceptualizabile prin „fiziologia” lanţului fiinţei ? Ce secvenţă funcţională a valorilor antrenează un tip de lanţ al fiinţei în raport cu altul? De la VT la NT are loc o comutare axiologică de la primatul adevărului la cel al binelui? Este sacrul valoare primă şi ireductibilă în VT şi NT, sau este ulterior funcţional adevărului, respectiv binelui ?

Este ştiinţa modernă o întoarcere parţială la presupoziţiile ontologice ale VT, eventual, din punct de vedere al presupoziţiilor ontologice, o sinteză între ontologiile VT şi NT? Este ştiinţa o reîntoarcere la primatul adevărului şi, în acest sens, o recuperare a fiziologiei NT? (alături de recuperea, ipotetică, a morfologiei prin primatul entităţii asupra relaţiei). Cum s-ar reconstrui imaginaţia ştiinţifică pe trepte similare celor ale profeţiei? Se poate vorbi despre o competiţia iniţiatică între ştiinţă şi religie? Fundamentalismul ştiinţific este o formă de iniţiere, o constrângere la poziţionare personală pe o schemă de lanţ al fiinţei? Care este relaţia dintre „salvarea speciei”, promovată ideologizant pe baza discursului ştiinţific, şi „salvarea sufletului” ? Este legitimă (în raport cu standardele acestui tip de discurs) pretenţia iniţiatică a ştiinţei? Există un echivalent funcţional al Marelui preot în ştiinţă, sau mai degrabă un echivalent al discursurilor concentrice infinite? Ce tipologii de lanţ al fiinţei

funcționează în spațiul românesc ? Ce culturi ale inițierii sunt funcționale ? Care este poziția (declarativă şi reală) în sistemul de educație publică în materie de inițiere ? Ce implicații au cele de mai sus asupra conturării caracterului poporului român ?

Adecvarea inițiatică a unui tip de discurs sau a altuia poate fi diferită în funcție de lumea persoanei care este țintă a emițătorului de discurs. În VT Moise primeşte poruncile cu adevăr fixat, stabilizant, în timp ce în NT primatul iubirii, al binelui relaxează şi diversifică spectrul faptelor posibile dezirabile punându-le sub condiția constrângătoare a iubirii de celălalt. Accentul în NT este pe geneza informală a regulilor, față de situația formală a regulilor în VT. Potențialul de evoluție instituțională sub un demers inițiatic de tip NT este mult mai ridicat, are loc o reducere a holismului, apare posibilitatea descentralizării sociale şi a manifestării creativității personale. Pe de altă parte, ştiința şi filosofia într-o societate creştină sunt pentru totdeauna rupte de Dumnezeu, pentru că ele au cel mult rol de explicare pentru mase a caracteristicilor creației lui Dumnezeu, nu şi de *drum* către Dumnezeu, contactul cu El fiind asigurat direct de către Isus şi biserică.

Arhetipul fenomenologic al ființei este *sinele cu lumea sa*, iar ontic (dar condiționat ontologic) sinele este „localizabil” în corp ca parte a lumii. Ființa este necesarmente structurată şi ierarhică, ceea ce înseamnă că presupune un anumit tip de lanț al ființei. Lanțul ființei ține de morfologia ontologică a ființei în sens fenomenologic şi este format din sine transcendental, corp (lume) şi sine transcendent. Monada nu este simplă pentru că îşi include limita transcendentală şi pe cea transcendentă ca distincte de ea. Lanțul ființei originar, ontologic, este isomorf structurii triadice a semnului (Zeichen - Sinn - Bedeutung): sinele personal este semn pentru sinele transcendent (Dumnezeu) şi are ca sens lumea.

Simpla cunoaştere a poruncii de a iubi pe ceilalți ca pe tine însuți nu asigură ascultarea ei, pentru că teoretizarea şi verbalizarea iubirii te lasă orb în fața golului experienței. Iubirea trebuie trăită, şi doar secund cunoscută. Prin urmare era previzibil că NT va fi urmat de vremea corectitudinii politice implicite, informale (dacă VT fusese

urmat de cea a corectitudinii politice formale). Atât şi nu mai mult. Dar suficient de mult pentru ca NT să fie civilizatoriu şi stimulator al creativității totodată, capabil alături de VT să îmblânzească fiara sentimentală autentică, omul, transformând-o astfel într-o ființă oarecum previzibilă. Luând toată suferința ontic cu Sine, Dumnezeul Om a luat şi autenticitatea oamenilor cu El. Dar fiecare om poate alege, cvasi-demonic, să retrăiască experiența Sa.

Să precizăm. 1) Dumnezeu este, dar nu există – iată modelul iudaic şi uneori filosofic, de a trăi. Lanțul ființei rămâne liniar. Spre un astfel de drum ne călăuzeşte Maimonide 2) Dumnezeu este şi a existat – iată modul creştin de a trăi, pe seama suferinței Altuia. Lanțul ființei are o buclă de conexiune din nevizibil către vizibil, dar la nivelul ecstazei trecutului, a memoriei extinse cultural, îmbogățite de textul sacru novotestamentar, nu al prezentului 3) Dumnezeu este, a existat şi există, este fiecare dintre noi. Avem acum o generalizare ontică a modelului de la punctul 2, o descriere modernă evaluabilă ca „Got ist tot”, urmată de un relativism generator de anomie. Vremurile noastre. 4) Dumnezeu este şi există, sunt eu, ontologic unic, iar ceilalți doar prin mine, prin voința, viața şi iubirea mea. Aici lanțul ființei se deschide din nevizibilul din fiecare, trece prin lume şi se închide în nevizibilul dincolo de fiecare. Dar trece autentic doar prin mine, iar prin ceilalți doar prin credința în ceialalți ca în tine însuți. Iată modelul autentic pe care îl aşteptăm cu toții, nu doar în El, ci în fiecare. Avem însă curajul să credem asta? Credem că merităm asta? Nu, nu îți poți imagina faptul pur de a fi ca fiind tu însuți. Nici Moise nu putea *imagina* faptul pur de a fi[213] ca fiind sinele său, pentru că a) era constrâns de necesitatea întemeierii lumii ne-personale, pe care nu o percepea ca parte din cea personală, b) constata slăbiciunile eului personal, pe care îl asuma ca propria persoană, nu ca posesie a sinelui personal, c) avea un mod ontic de gândire nevăzând că eul personal era doar un nivel al lumii sale în sens ontologic.

***

Cum am putea rezista la apropierea de soare ? Prin credință, fără de care jocul secund al originalității, mutilant prin exces (şi cum am putea arăta care este măsura justă a originalității?) are toate şansele

să ne ducă la prăbuşire, după cum o sugerează „demonstrația” de mai sus. Aripile de ceară sunt tot mai fierbinți, iar cercurile solare în zbor tot mai strâns. Pentru a rezista, a nu ieşi din drum, trebuie un discernământ total pe care îl poate da numai I.H.V.H[214]. Echilibrați din vria inițierii cvasi-profetice la care ne supunem singuri sub pretextul textului, şi fără nici o legătură cu ce spune, de fapt, el, aterizăm (cu bine?) în fotoliul molatec al discernământului, pe care l-am crezut pentru o clipă, în naivitatea noastră, *maase merkava*. Cititorul subsemnat reajunge la sine şi revine în oglinda vieții, închizând cele trei porți odată cu ultima filă a cărții. Honi soit qui mal y pense.

---

199 Axinciuc, M., 2008, Profetul şi oglinda fermecată, Ed. Humanitas, Bucureşti

200 Acest text nu este o recenzie, ci un poem folosind concepte filosofice.

201 Scris în iudeo-arabă în secolul XII.

202 Axinciuc 2008 p11-12

203 Op.cit. p12.

204 Op. cit. p21

205 Op. cit. schema de la pagina 45 sau cea de la pagina 206.

206 Rămâne de cercetat existența unor eventuale analogii şi filiații nemărturisite, sau poate neconştientizate, în acest sens.

207 Axinciuc 2008 pagina 243

208 Se pare că poporul ales a avut mult de-a face cu iubirea, aşa cum au avut eschimoşii cu zăpada, de vreme ce au generat atâtea cuvinte pentru un spectru de referenți pe care alte popoare le numesc cu un singur cuvânt.

209 Anexa 3, pagina 247.

210 Anexa 3, capitolul 3.1, pagina 264.

211 Subtitlul cărții Madeei Axinciuc este „Despre *imaginație* [sublinierea mea] şi profeție în *Călăuza rătăciților* de Moise Maimonide”.

212 Pentru o analiză a variațiilor structurale ale lanțului ființei în textele iudaice a se vedea Blumenthal, D., Lovejoy’s great chain of being, and the medieval Jewish tradition, http://www.js.emory.edu/BLUMENTHAL/Lovejoy.htm , accesat pe 18 februarie 2008

213 Axinciuc 2008 pagina 217.

214 Acest nume „indică în mod special esența lui Dumnezeu [...] nu este vorba aici de omonimie.” Op. cit. pagina 276.

Bibliografie

La eseul „Constituția captivității”:

1. Angner, E., 2002, The history of Hayek’s theory of cultural evolution, Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci., 33, 695-718
2. Axelrod, R., 1984, The evolution of cooperation, New York, Basic Books
3. Bunge, M., 1989, Treatise on basic philosophy, vol. 8, Ethics, Reidel, Dordrecht
4. Dennet, D. C., 1998, Tipuri de minți, Ed. Humanitas, București
5. Glazebrook, T., 2001, Heidegger and scientific realism, Continental Philosophy Review, 34, 361-341
6. Heidegger, M., 2003, Ființă şi timp, Ed. Humanitas, Bucureşti
7. Hoppe, H. H., 1989, A theory of Socialism and Capitalism, Boston, 1989, Cap. 2
8. Kim, J., 1988, Ce este epistemologia naturalizată? în E. Tomberlin (ed.) Philosophical perspectives, 2, Epistemology, Ridgeview Publishing Co., Atascadero C.A
9. Loasby, B. J., 2000, The division and organization of knowledge, European Journal of Economic and Social Systems, 14, 143-155
10. Lycan W. G., 1999, Philosophy of language, Routledge, London and New York, p37-38
11. Moore, G.E., 1997, Principia Ethica, Du Style, Bucuresti
12. Newton-Smith, W, 1993, Realismul modest, în “Realism şi Relativism în filosofia contemporană”, ed. A. Botez, Ed. Dar, Bucureşti, 38-55
13. Quine, W. V., 1969, Epistemology naturalized, in Ontological relativity and other Essays, Columbia University Press, New York and London
14. Rosas, A., 2002, Psychological and evolutionary evidence for altruism, Biology and Philosophy, 17, 93-107
15. Searle, J. R., 1958, Proper names, Mind, 67, 166-173
16. Searle, J. R., 2000, Realitatea ca proiect social, Ed. Polirom, Bucureşti
17. Sober, E., D. S. Wilson, 1998, Unto Others - the evolution and psychology of unselfish behavior, Harvard University Press
18. Wittgenstein, L., 1992, O conferință despre etică, în “Filosoful – Rege?” ed. M. Flonta, Humanitas, Bucureşti, 44-54

La eseul „Conceptul general de evoluție”:

1. Andersson, C., 2008, Sophisticated selectionism as a general theory of knowledge, Biol Philos, 23, 229–242
2. Antonelli, C., 1999, The evolution of the industrial organization of the production of knowledge, Cambridge Journal of Economics, 23(2), 243-260
3. Auyang, S. Y., 1999, Foundation of complex-system theories in economics, evolutionary biology, and statistical physics, Cambdridge University Press, Cambridge
4. Bach, J., 2002, Evolutionary guidance system: a community design project, World Futures, 58, 417-423
5. Badyaev, A. V., 2008, Evolution despite natural selection? Emergence theory and the ever elusive link between adaptation and adaptability, Acta Biotheor, in press, DOI 10.1007/s10441-008-9051-z
6. Bonilla, J. P. Z. in press, The ecomics of scientific Knowledge, Handbook of the Philosophy of Science. ThePhilosophy of Economics. Ed. by Uskali Mäki. Elsevier, in press

7. Brooks, D. R., E. O Wiley, 1988, Evolution as entropy: toward a unified theory of biology, University of Chicago Press, Chicago
8. Brooks, D. R., J. Collier, B. Maurer, J. D. H. Smith, E. O. Wiley, 1989, Entropy and information in evolving biological systems, Biology and Philosophy 4, 407-432
9. Brown, M. W., 2007, The place of description in phenomenology's naturalzation, Phenomenology and Cognitive Sciences, 3, 331-347, DOI 10.1007/s11097-007-9085-8
10. Buican, D., 1993, Biognoseologie, Ed. All, Bucureşti
11. Buican, D., 1994, Revoluția evoluției, Ed. Științifică, 1994
12. Chalmers, D. J., 1995, The puzzle of conscious experience, Scientific American, 273, 80-86
13. Changeux, J.-P., Damasio, A.R., Singer, W., Christen, Y., ed., 2005, *Neurobiology of Human Values*, Springer-Verlag, Berlin
14. Cook, S., 2000, A kuhnian perspective on econometric methodology, Journal of Economic Methodology, 10(1), 59-78
15. Corning, P. A., 1997, Holistic Darwinism: 'Synergistic Selection' and the Evolutionary Process, Journal of Social & Evolutionary Systems, 20(4), 363-401
16. Corning, P. A., 2000, Biological adaptation in human societies: a 'basic need' approach, Journal of Bioeconomics, 2, 41-86
17. Craig, F., 1995, The economist as a mythmaker – Stigler's kinky transformation, Journal of Economic Issues, 29(1), 175-209
18. Davidson, E. H., D. H. Erwin, 2006, Gene regulatory networks and the evolution of animal body plans, Science, 311, 796-800
19. Dennet, D. C., 1995, Darwin's dangerous idea, Simon & Schuster, New York
20. Dobzhansky, T., Ayala, F. J., Stebbins G. L., Valentine J. W., 1977, Evolution, Freeman, San Francisco
21. Ebner, A., 2000, Schumpeter and the 'Schmollerprogramm': integrating thory and history in the analyzis of economic development, J. Evol. Econ., 10, 355-372
22. Edelman, G. M., 1987, The theory of neuronal group selection, Basic Books, New York
23. Flonta, M., 1978, Despre comparabilitatea şi incomensurabilitatea teoriilor ştiinţifice, în Pârvu, I., Concepţii asupra dezvoltării ştiinţei – direcţii de reconstrucţie şi modele sistematice ale evoluţiei ştiinţei, Ed. Politică, Bucureşti, 212-257
24. Flonta, M., 1999, Revoluția darwiniană ca schimbare a "ochelarilor gândirii", KRISIS, 8, 1-12
25. Foss, N. J., 1994, The biological analogy and the theory of the firm: Marshall, Journal of Economic Issues, 28(4), 1115-1136
26. Foster, J., 2000, Competitive selection, self-organisation and Joseph A. Schumpeter, J. Evol. Econ., 10, 311-328
27. Gontier, N., 2006, Evolutionary epistemology and the origin and evolution of language: Taking symbiogenesis seriously, N. Gontier et al. (eds.), Evolutionary Epistemology, Language and Culture, Springer, 195–226.
28. Hadders-Algra, M., 2000, The Neuronal Group Selection Theory: a framework to explain variation in normal motor development, Developmental Medicine & Child Neurology, 42, 566–572
29. Haken, H., H. Knyazeva, 2000, Arbitrariness in nature: synergetics and evolutionary laws -of prohibition, Journal for General Philosophy of Science, 31, 57-73
30. Hayek, F. A., 1998, Constituția libertății, Ed. Institutul European, Iași
31. Hayek, F. A., 2003, Infatuarea fatală (Opere complete vol. 1), Antet, Bucureşti
32. Hempel, C. G., 1996, Elements d'epistemologie, Armand Colin, Paris
33. Hodgson, G. M., 1993, Economics and evolution : bringing life back into economics, Polity Press, Cambridge
34. Hodgson, G. M., 1996, Some responses to Jennings and Waller, Journal of Economic Issues, 30(4), 1163-1168

35. Hodgson, G. M., 2002, Darwinism in economics: from analogy to ontology, Journal of Evolutionary Economics (abstract), 12 (3), 259-281.
36. Hodgson, G. M., T. Knudsen, 2008, In search of evolutionary principles: why Darwinism is too important to be left to the biologists, Journal of Bioeconomics, 10, 51-69
37. Iordache, V., 2008, Ideea de evoluție a instituțiilor la F. A. Hayek şi D. C. North, Ed. Ars Docendi, Bucureşti
38. James, W., 1880, "Great Men, Great Thoughts, and the Environment", lecture delivered before the Harvard Natural History Society, Atlantic Monthly, 66, 441-459, http://www.des.emory.edu/mfp/jgreatmen.html
39. Jennings, A., W. Waller, 1998, The place of biological science in Veblen's economics, History of Political Economy, 30(2), 189-217
40. Kant, I., 1793 (1987), Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti
41. Khalil, E. S., 2000, Survival of the most foolish of fools: the limits of evolutionary selection theory, Journal of bioeconomics, 2, 203-220
42. Khalil, E., 2000b, Beyond Natural Selection and Divine Intervention: The Lamarckian Implication of Adam Smith's Invisible Hand, Journal of Evolutionary Economics, 10(4), 373-393
43. Laszlo, E., 1972, The systems view of the world, George Braziller Inc.
44. Laszlo, E., 1995, The interconnected universe: conceptual foundations of transdisciplinary unified theory, World Scientific
45. Laszlo, E., 2002, The New Holism: The Grand Prospect for Science and Society, World Futures, 58, 137-147
46. Lickliter, R. H. Honeycut, 2003, Developmental dynamics, Toward a biologically plausible evolutionary psihology, Psychological Bulletin, 129, 819-835
47. Loasby, B. J., 2000, The division and organisation of knowledge, European Journal of Economic and Social Systems, 14, 143-155
48. Logan, R. K., 2006, The extended mind model of the origin of language and culture, N. Gontier et al. (eds.), Evolutionary Epistemology, Language and Culture, Springer, 149–167.
49. Magalhaes, J. C. M., D. Krause, 2000, Suppes predicate for genetics and natural selection, J. Theor. Biology, 209, 141-153
50. Mahner, M., M. Bunge, 1998, Foundations of biophilosophy, Springer Verlag, Berlin
51. Mameli, M., 2001, Mindreading, Mindshaping, and Evolution, Biology and Philosophy, 16, 597-628
52. Mayr, E., 2004, De la bacterii la om – evoluţia lumii vii, Ed. Humanitas, Bucureşti
53. Mercier, H., 2006, Some ideas to study the evolution of mathematics, N. Gontier et al. (eds.), Evolutionary Epistemology, Language and Culture, Springer, 351–377.
54. Mirowsky, P. J., E.-M. Sent, 2002, Science Bought and Sold: Essays in the Economics of Science, University of Chicago Press, Chicago
55. North, D. C., 1999, Hayek's contribution to understanding the process of economic change, în "Freiheit, Wettbewerb und Wirtshaftsordnung", editor V. Vanberg, Rudolf Haufe Verlag, Freiburg i. Br., 80-96
56. Pârvu, I., 1978, Modelul epistemologic evoluţionist al lui St. Toulmin, în Pârvu, I., Concepţii asupra dezvoltării ştiinţei – direcţii de reconstrucţie şi modele sistematice ale evoluţiei ştiinţei, Ed. Politică, Bucureşti, 258-296
57. Pârvu, I., 1981, Teoria ştiinţifică, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti
58. Pârvu, I., 2000, Infinitul, Ed. Teora, Bucureşti
59. Pârvu, I., 2004, Posibilitatea experienţei: O reconstrucţie teoretică a Criticii raţiunii pure, Editura Politeia SNSPA, Bucureşti
60. Price, G. R., 1995, The nature of selection. Journal of Theoretical Biology, 175, 389–396
61. Randrup, A., 2004, Cognition and biological evolution – an idealist approach resolves a

fundamental paradox., http://cogprints.org/3373/1/evolutioncognition.html
62. Rosenberg, A., 1985, The structure of biological science, Cambridge University Press, Cambridge.
63. Seth, A. K, B. J. Baars, 2004, Neural darwinism and consciousness, Consciousness and Cognition, 14, 140-168.
64. Sober, E., 2000, Philosophy of biology, Westview Press
65. Staicu, L., 2007, Metafizica genurilor naturale, Ed. Universității din București, București
66. Sterelny, K., P. Kitcher, M. Dickinson, 1996, The exended replicator, Biology and Philosophy, 11, 377-403
67. Stewart, J., 2001, Radical constructivism in biology and cognitive science, Foundations of Science, 6, 99-124
68. Suppes, P., 1979, The role of formal methods in the philosophy of science. In P. D. Asquith and H. E. Kyburg, Jr. (Eds.), Current Research in Philosophy of Science. East Lansing, MI: Philosophy of Science Association, 16-27.
69. Thompson, P., 1983, The structure of evolutionary theory: a semantic approach, Studies in History and Philosophy of Science, 14, 215-229
70. Weber, T. P., 2000, Biological objects, units of selection and character decomposition, Trends in Ecology and Evolution, 15, 304-305
71. Wigner, E, 1960, The unreasonable effectiveness of mathematics in natural sciences, Communication in Pure and Applied Mathematics, 13, 1-14
72. Williams, M. B., 1970, Deducing the consequences of evolution: a mathematical model, J. theor. Biol., 29, 343-385
73. Wozniak, A., Is the real worls something more than the world of our experience ? Relations between neo-darwinism, transcendental philosophy, and cognitive sciences, N. Gontier et al. (editors), Evolutionary Epistemology, Language and Culture, Springer, 95-108
74. Yeager, L. B., 1997, Austrian economics, neoclassicism, and the market test, The Journal of Economic Perspectives, 153-165
75. Yunes, R. A., 2005, The evolution of the human mind and logic–mathematics structures, Journal of Theoretical Biology, 236, 95-110
76. Zavahi, D., 2004, Phenomenology and the project of naturalization, Phenomenology and Cognitive Sciences, 3, 331-347

La eseul „Unitățile selecției”:

1. Armstrong, D. M., 2005, Four disputes about properties, Synthese, 144, 309-320
2. Barbour, J., 2003, The deep and suggestive principles of Leibnizian philosophy, The Harvard Review of Philosophy, XI, 45-58
3. Brigandt, I., 2004, Holism, concept individuation and conceptual change, text prezentat la 4th Congress of the Spanish Society for Analyitic Philosophy, Murcia, Spain.
4. Carruthers, P., 2004, The nature of mind: an introduction, Routledge.
5. Donelly, M., 2004, On parts and holes: the spatial structure of the human body, MEDINFO 2004, M. Fieschi et al. (Editori), IOS Press, Amsterdam
6. Fonseca, F., J. Martin, 2004, Space and time in eco-ontologies, AI Communications – The European Journal on Artificial Inteligence, 17, 259-269
7. Griffits, P. E., 2005, Discussion: three ways to misunderstand developmental systems theory, Biology and Philosophy, 20, 417-425
8. Hamilton, A., Haber, M. H., 2006, Clades are reproducers, Biological Theory, 1, 381-391
9. Hull, D. L., 1978, A matter of individuality, Philosophy of Science, 45, 335-360
10. Koppel, J. Van de, şi colab., 2005, The effects of spatial scale on trophic interactions, 8, 801-807

11. Korn, R. W., 2005, The emergence principle in biological hierachies, Biology and Philosophy, 20, 137-151
12. Kutschera, U., K. J. Niklas, 2004, The modern theory of biological evolution: an expanded synthese, Naturwissenschaften, 91, 255-276
13. Leibniz, Monadology, sursă web
14. Mahner, M., M. Bunge, 1998, Foundations of biophilosophy, Springer Verlag, Berlin
15. McShea, 2001, The minor transitions in hierachical evolution and the question of directional bias, Journal of Evolutionary Biology, 14, 502-518
16. Michod, R. E., A. M. Nedelcu, D. Roze, 2003, Cooperation and conflict in the evolution of individuality IV. Conflict mediation and evolvability in Volvox carteri, BioSystems, 69, 95-114
17. Michod,, R. E., A. M. Nedelcu, 2003, On the reorganization of fitness during evolutionary transitions in individuality, Integr. Comp. Biol., 43, 64-73
18. Mitchell, S. D., 2005, Modularity – more than a buzzword? Biological Theory, 1, 98-101
19. Nachtomy, O., A. Shavit, J. Smith, 2002, Leibnizian organisms, nested individuals and units of selection, Theory Biosci., 121, 205-230
20. Okasha, S., 2005, On niche construction and extended evolutionary theory, Biology and Philosophy, 20, 1-10
21. Pahl-Wostl, C., 1995, The dynamic nature of ecosystems, J. Willey and Sons, New York
22. Rosenberg, A., 1985, The structure of biological science, Cambridge University Press, Cambridge
23. Rosenberg, A., F. Bouchard, 2005, Matthen and Ariew's obituary for fitness: reports of its death have been greatly exaggerated, Biology and Philosophy, 20, 343-353
24. Schonfeld, M., 2005, Superstrings and the Euler-Kant Mirror: deconstructing Kant's debut, NCCU Philosophical Journal, 13, 97-117
25. Shavit, A., 2004, Shifting values partly explain the debage over the group selection, Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Phil. of Biological and Biomedical Sciences, 35, 629-720
26. Sober, E., 2000, Philosophy of biology, Westview Press
27. Sterelny, K., 2005, Made by each other: organisms and their environment, Biology and Philosophy , 20, 21-36
28. Street, S., 2006, A Darwinian dilemma for realist theories of value, Philosophical Studies, 127, 109-166
29. Varzi, A. C., 1996, Reasoning about space: the hole story, Logic and Logical Philosophy, 4, 3-39
30. West, G. B., J. H. Brown, B. J. Enquist, 1997, A general model for the origin of allometric scaling laws in biology, Science, 276, 122-126
31. Williams, M. B., 1970, Deducing the consequences of evolution: a mathematical model, J. theor. Biol., 29, 343-385
32. Winther, R. G., 2001, Varieties of modules: kinds, origins, and behaviour, J. Exp. Zool. (Mol. Dev. Evol.), 291, 116-129
33. Wissusek, B., 2006, Ontological foundations of conceptual modeling, Scandinavian Journal of information systems, 18, 63-80